

**مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية**

سلسلة «الندوات»

# المغرب في الدراسات الاستشراقية

**موضوع الندوة السادسة**
**للجنة القيم الروحية والفكرية**

**مرّاكش**

**شوال 1413 هـ / أبريل 1993 م**



مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

سلسلة «الندوات»

# المغرب
# في الدراسات الاستشراقية

موضوع الندوة السادسة
للجنة القيم الروحية والفكرية

مرّاكش

شوال 1413 هـ / أبريل 1993 م

**أكاديمية المملكة المغربية**

**شارع الإمام مالِك، كلم 11، ص.ب 5062**
**الرّمز البريدي 10.100**
**الرِّباط – المملكة المغربية**

**تليفون : 75.51.13 / 75.51.24**
**75.51.35 / 75.51.89**
**فاكس : 75.51.01**

**رقم الإيداع القانوني بالخِزانة العامّة وحفظ الوثائق : 1995/62**
**ردمك : ISBN 9981 - 9502 - 9 - 7**

---

النصوص الواردة في الكتاب أصلية، وينبغي الإشارة إليها كمرجع حين الاستشهاد بها.
الآراء والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تلزم أصحابها وحدهم.

# أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

(بتاريخ 31 دجنبر 1994)

ليوبولد سيدار سنغور : السينغال

هنري كيسنجر : و.م. الأمريكية

موريس دريون : فرنسا.

نيل أرمسترونغ : و.م. الأمريكية

عبد اللطيف بن عبد الجليل . المملكة المغربية.

ايميليو كارسا كوميز : المملكة الإسبانية.

عبد الكريم غلاب . المملكة المغربية.

أوطو دوهابسبورغ النمسا

عبد الرحمٰن الفاسي : المملكة المغربية.

جورج فوديل : فرنسا.

عبد الوهاب ابن منصور : المملكة المغربية.

محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.

محمد بنشريفة : المملكة المغربية.

أحمد الأخضر غزال . المملكة المغربية.

عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.

عبد العزيز بن عبد الله : المملكة المغربية.

محمد عبد السلام : الباكستان.

عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.

فؤاد سزكين : تركيا.

محمد بهجة الأثري : العراق.

عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.

محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية

المهدي المنجرة . المملكة المغربية

أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية

محمد علاّل سيناصر : المملكة المغربية

أحمد صدقي الدجاني : فلسطين

محمد شفيق : المملكة المغربية

لورد شالفونت · المملكة المتحدة

أحمد مختار امبو : السينغال

عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية

أبو بكر القادري : المملكة المغربية

الحاج أحمد ابن شقرون : المملكة المغربية

عبد الله شاكر الكرسيفي · المملكة المغربية

جان برنار : فرنسا

روبير امبروجي فرنسا

عز الدين العراقي : المملكة المغربية

ألكسندر دومارانش : فرنسا

دونالد فريدريكسن : و.م الأمريكية

عبد الهادي بوطالب . المملكة المغربية

إدريس خليل : المملكة المغربية

رجاء كارودي : فرنسا

عبّاس الجراري : المملكة المغربية

بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك

محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية

عبّاس القيسي : المملكة المغربية

عبد الله العروي : المملكة المغربية

برناردان كانتان . الفاتيكان

عبد الله الفيصل : م ع. السعودية

رولي جان ديبوي : فرنسا

ناصر الدين الأسد : المملكة الأردنية الهاشمية

أناتولي كروميكو : روسيا

جاك ايف كوسطو : فرنسا

جورج ماطي : فرنسا

كامل حسن المقهور : الجماهيرية الليبية

إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال

عبد المجيد مزيان . الجزائر

محمد سالم ولد عدود · موريتانيا

بو شو شانغ : الصين

محمد ميكو : المملكة المغربية

إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية

الفونسو دو لاسيرنا : المملكة الإسبانية

الحسن بن طلال : المملكة الأردنية الهاشمية

فيرنون والترز : و.م الأمريكية

حبيب المالكي : المملكة المغربية

محمد الكتاني : المملكة المغربية

ماريو سْواريس : البرتغال

عثمان العُمير : المملكة العربية السعودية

# مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

1 ـ سلسلة «الدورات» :

1 – «القدس تاريخيا وفكريا»، مارس 1981.
2 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» ، نونبر 1981.
3 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
5 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
6 – «الالتزامات الخُلقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
9 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر 1985.
10 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
12 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
13 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجرّاد» : نونبر 1988.
15 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية» : يونيو 1989.
16 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
17 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد» : أبريل 1991

19 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، أكتوبر 1991.
20 – «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.
21 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، يونبر 1993.
22 – «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
23 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.
24 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.

2 ـــ سلسلة «التراث» :

1 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
2 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب» تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
3 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
4 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
5 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1989/1409.
6 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون»، 1990.
7 – «عُمْدة الطبيب في معرفة النبات» القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطابي، 1990/1411.
8 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حققه وهيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411 هـ/1991 م
9 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.
10 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

3 ـــ سلسلة «المعاجم»

1 – «المعجم العربي ـــ الأمازيغي» محمد شفيق، 1990/1410.

4 ـــ سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

1 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

2 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، (من 1980/1401 إلى 1986/1407)، دجنبر 1987.

3 – «محاضرات الأكاديمية»، (من 1983/1403 إلى 1987/1407)، 1988.

4 – «الحَرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية فبراير 1988/1908.

5 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

6 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

7 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

8 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية 1991/1412

9 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية 1993/1414.

**5 ـــ سلسلة «المجلّة» :**

1 – «الأكاديمية» مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

2 – «الأكاديمية»، العدد الأول، فبراير 1984.

3 – «الأكاديمية»، العدد الثاني، فبراير 1985.

4 – «الأكاديمية»، العدد الثالث، نونبر 1986.

5 – «الأكاديمية»، العدد الرابع، نونبر 1987.

6 – «الأكاديمية»، العدد الخامس، دجنبر 1988.

7 – «الأكاديمية»، العدد السادس، دجنبر 1989.

8 – «الأكاديمية»، العدد السابع، دجنبر 1990.

9 – «الأكاديمية»، العدد الثامن، دجنبر 1991.

10 – «الأكاديمية»، العدد التاسع، دجنبر 1992.

11 – «الأكاديمية»، العدد العاشر، شتنبر 1993.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

نظّمت لجنة القيَم الروحية والفكرية التابعة لأكاديمية المملكة المغربية ندوة في موضوع «المغرب في الدراسات الاستشراقية».

وانعقدت الندوة في مرّاكش في يومي 13 و14 شوال سنة 1413 هـ، الموافق 5 و6 أبريل 1993 م. وحضرها أعضاء الأكاديمية والخبراء المتخصصون المدعوّون من الجامعة المغربية – وقد شاركوا بالبحوث التي أثبتْناها في هذا الكتاب – والأساتذة الجامعيون وعموم المهتمين بالموضوع.

وتولّى إدارة الندوة العضو الزميل بأكاديمية المملكة المغربية الأستاذ محمد المكّي الناصري، رئيس لجنة القيَم الروحية والفكرية بالأكاديمية، وقام بتقديم العرض التمهيدي لموضوع الندوة العضو الزميل الأستاذ عبد الكريم غلاّب.

وتلت العروضَ مناقشات مفتوحة شارك فيها أعضاء الندوة والحاضرون ممن رغبوا في تناول الموضوع من وجهة نظرهم.

ويشتمل هذا الكتاب على وقائع الندوة. والله الموفّق.

## مخطّط محاور الندوة

المدخل : الاستشراق ومدارسه ومذاهبه

المِحْور الأول : الاستشراق وكتابة التاريخ.

المحور الثاني : الاستشراق والدين.

المحور الثالث : الاستشراق والفكر العربي الإسلامي.

# الفهرس



## البحوث

---

# خطاب افتتاح أعمال الندوة

**محمد المكي الناصري**
عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

بسم الله الرحمٰن الرحيم
حضرات الزملاء الأعضاء والأساتذة والضيوف المحترمين،

يسعدني أن أرحّب بكم باسم أكاديمية المملكة المغربية في هذا اللقاء الذي ينعقد تحت سماء هذه المدينة التاريخية العظيمة، مراكش الحمراء.

لقد قررت الأكاديمية منذ مدة أن تنتقل بندواتها بين عواصم المغرب، أولاً لتحية المثقفين وإقامة الحوار الفكري معهم، ثانياً للمزيد من التعريف بجهود الأكاديمية التي أسسها وشملها برعايته الكريمة عاهلنا العظيم جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله. لقد قامت الأكاديمية بمثل هذا في مكناس حين عقدت فيها لجنة القيَم الروحية والفكرية ندوتها بحضور عدد وافر من المثقفين ورجال الجامعة. واليوم هاهي الأكاديمية تأتي إلى مدينة مرّاكش لعقد هذه الندوة في أحضانها.

موضوع ندوتنا هذه هو عن «المغرب في الدراسات الاستشراقية». لقد انبثق هذا الموضوع في الحقيقة من الموضوع الأساسي الذي انطلقت منه ندوة مكناس، ذلك الموضوع الذي حدّدته الأكاديمية ولجنة القيم الروحية والفكرية في العنوان التالي : «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، الأخذ والعطاء». وعالجت لجنة القيم الروحية والفكرية هذا الموضوع بمكناس في شقّه الأول، فكانت الندوة لتوضيح ماذا أعطاه الإسلام والثقافة الإسلامية للغرب المسيحي عبر القرون. ثم بقي الشطر الثاني ومنه انبثقت فكرة معالجة الاستشراق وأثره في النهضة الفكرية المغربية والإسلامية عامة.

ونظراً لأن موضوع الاستشراق موضوعٌ شاسع متسع، يشمل جميع فروع المعارف الإسلامية وساهم في استكشاف جوانب كثيرة من مختلف الأقطار العربية

والإسلامية، فقد تبين للجنة القيم الروحية والفكرية أن هذا الموضوع ينبغي أن يُقتصر منه على جزء من معالجة الاستشراق، الذي له علاقة وثيقة ببلادنا، وأن تكون البداية للدراسات الاستشراقية التي تتعلق بالمغرب.

وهاهي والحمد لله ثمرة ذلك المخطط تتضح اليوم وتعلن في هذه الندوة بمساهمة نخبة من الأساتذة أعضاء الأكاديمية والأساتذة الخبراء المُنتمين للجامعات المغربية.

في البداية سيتحدث عن موضوع الندوة العضو الزميل السيد عبد الكريم غلاّب، ثم يتلوه الخبير السيد سعيد بنسعيد العلوي وموضوعه : «صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر»، ثم يتلوه العضو الزميل السيد محمد بنشريفة وموضوعه «الجذور التاريخية في الاستعراب الإسباني»، ثم يتلوه الأستاذ الخبير السيد سالم حِمِّيش وموضوعه «صورة المغرب الوسيط في بعض الدراسات الاستشراقية»، وبعد ذلك سيكون الحديث عن «قضايا مرابطية في منظور بعض المستشرقين» يقدمه العضو الزميل السيّد عبّاس الجراري، ثم بعد ذلك نستمع إلى دراسة قام بها الخبير السيد محمد حجّي عن المستشرق «ألْفريدْ بِيلْ» المتعلقة بالمغرب. ويؤسفنا أن سيادة الدكتور محمد حجّي قد لزم الفراش بعد حادثة سير وقعت له ولايمكنه الحضور، وسينوب عنه في إلقاء عرضه العضو الزميل السيّد محمد بنشريفة، وبعده سيتحدث العضو الزميل عبد الهادي التازي في موضوع : «المغرب في الدراسات الاستشراقية : ابن بطوطة نموذجاً»، ثم هناك تدخل الخبير الأستاذ محمد السرغيني وموضوعه «المستشرقون والتصوف الإسلامي». وأخيراً سيتحدث هذا المخاطب لكم في موضوع «موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلَفية الحديثة بالمغرب». هذا ونتمنى لصديقنا الأستاذ محمد حجّي الشفاء العاجل ليستأنف عمله العلمي.

أيها السادة، هذا هو البرنامج، وأعطي الآن الكلمة للأستاذ عبد الكريم غلاّب ليقدم بحثه مشكوراً.

# العرْض التمهيدي

عبد الكريم غلاّب

بسم الله الرحمٰن الرحيم

دأبت لجان الأكاديمية على دراسة قضايا ومشاكل تتصل بالمهمات التي تحملها في الإطار العام للعمل الأكاديمي.

وقد يتطور بحث هذه القضايا ليأخذ شهورا من الدراسة والبحث في عدة من الاجتماعات المتوالية. وكثيرا ما يفضي الموضوع إلى اقتراح بعقد ندوة يسهم في دراسة موضوعها زملاءٌ من أعضاء الأكاديمية وخبراء تستنير اللجنة بعلمهم وآرائهم ودراساتهم للموضوع المقترح.

وهذه هي السُّنّة التي سارت عليها «لجنة القيَم الروحية» التي لم تكتف بالدراسات المتوالية للموضوعات المقترحة داخل اللجنة، ولكنها خرجت ببعض هذه الموضوعات إلى ندوة شارك فيها فريق من أعضاء الأكاديمية وفريق من الخبراء كانت ذات مردودية علمية طيبة. ومن الموضوعات التي عقدت اللجنة من أجلها ندوة خاصة :

- «فلسفة التشريع الإسلامي»، وقد عقدت ندوة لها سنة 1987
- «الشريعة والفقه والقانون»، عقدت ندوة عنها سنة 1989
- وفي نفس السنة أيضا عقدت ندوة عن «أُسُس العلاقات الدولية في الإسلام».
- وفي نهاية سنة 1991 عقدت ندوة عن «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : أخذ وعطاء».

في هذا الإطار يسعد «لجنة القيَم الروحية» أن تعقد ندوتها الحالية عن «المغرب في الدراسات الاستشراقية».

إن الموضوع المقترح كان أعمّ وأشملَ بحيث شمل ظاهرة الاستشراق في الدراسات العلمية والأدبية. ولكن اللجنة بعد أن درست الموضوع في عدة جلسات اهتدت إلى تخصيصة بالمغرب علما بأن المغرب والمشرق سواءٌ في الدراسات التي قام بها المستشرقون، وأكثر دراساتهم لا تهم مشرقاً ولا مغرباً وإنما تتصل بالدراسات المتعلقة باللغة العربية وآدابها وبالإسلام كدين وحضارة وتشريع أو بالدراسات المجتمعية أو بالدراسات التاريخية والسياسية، أو بدراسة الفكر الشرقي بما أنتج من فلسفة وعلوم وأساطير، أو بالعلاقات بين الشرق والغرب بما فيها الصدام الحضاري والمجتمعي والاستعماري.

موضوع واسع كهذا قد لا تُوفّق ندوة محدودة في الزمان يشارك فيها عدد محدود من الباحثين في دراسته والإتيان فيه بجديد، ولهذا ارتأت اللجنة أن تقتصر على المغرب في الدراسات الاستشراقية.

دفعها إلى ذلك بعض الخصوصيات التي يتميز بها المغرب، إلى جانب ما يشترك فيه مع المشرق العربي.

فممّا لا شك فيه أن الفكر الاستشراقي بدأ يبحث عن نفسه نتيجة صدام حضارتين كُتب لهما أن تنشآ وتزدهرا في رقعة جغرافية متقاربة، كل منهما أنتجت أو اعتنقت ديانتيْن سماويتيْن أو ثلاث ديانات سماوية إبراهيمية متقاربة في الإيمان بالله، وكل منهما أسهمت في دراسات تتصل بالإنسيات وبالحضارة الفكرية ممتزجة بالدين، مستندة إلى حضارة أقدم ظهرت في منطقة متوسطة بين هاتين الحضارتين هي الحضارة اليونانية مطلة علينا من خلال منظورها الفكري والفلسفي والأدبي والأسطوري، ناقلة لتراثها مضيفة إليه بُعداً جديدا مرتبطا بالإسلام مبلغة هذه الرسالة الفكرية الحضارية إلى الغرب أو ما يمكن أن يسمى اليوم الشمال. فكانت واسطة بين عصرين.

ولكن الحضارتين اصطدمتا كأعنف ما يكون الاصطدام دفاعا عن النفس حينما لم تَرْقَ أي منهما للتعاون والتكامل، فكان الصدام في الشرق دفاعا عن قبر المسيح في الظاهر، وخوفا من أن يتسرب الإسلام إلى الأراضي التي باركتها المسيحية. وكان نفس القَدَر ينتظر العلاقات بين الحضارتين في المغرب، فكان الصدام تخليصا لما سمّي بأرض المسيحية في الأندلس والهجوم على معاقل الإسلام في الغرب.

الصدام الحضاري العسكري هنا وهناك لم يكن كل شيء، فمنذ الحروب الصليبية الأولى بدأ الصليبيون يفكرون في التعرف على هؤلاء الأقوام «الكفّار» الذين كانوا يظنون

أنهم سَهْلُو المنال فإذا بهم أمم لها حضارة وفكر وصناعة وتجارة، ولأرضها عطاء ولوجودها أبعاد في التاريخ، فكانت الحروب الصليبية دافعا للعلماء والمثقفين ورجال الدين، الذين اصطحبهم معهم الملوك والقادة العسكريون للتعرف على هذه الأرض وأهلها وحضارتها. وانطلقت المعرفة في مسيرتها من الخاص إلى العام، من التعرف على الأرض إلى التعرف على الإنسان ثم التعرف على الماضي التاريخي والفكري والواقع الديني والسياسي، وتنظيم العلاقات المستقبلية، التي كانت موعودة بالاحتلال والاستعمار، على أساس التبادل التجاري.

كان للاقتصاد إذن أثر في تعميق المواجهة بين الشرق والغرب. وحتى تنجح التجارة التي تفتحت أبعادها مع مخايل النهضة العلمية والصناعية لا بد من البحث عن مصادر المواد الأولية وعن المستهلك الذي يبادل إنتاجا بإنتاج. وكان ذلك أيضا دافعا للمعرفة، معرفة الأرض والإنسان والفكر بكل أبعاده اللغوية والدينية والاجتماعية والسياسية بل والتاريخية.

هل كان الاستشراق في خدمة الحرب والغزْو والتجارة، أم كانت هذه جميعها في خدمة الاستشراق ؟

ما من شك أن كلا منهما خدم الآخر. ولكن المهم أن الصدام بين الحضارتين لم يكن كله سلبيا، وإنما كان جانب منه إيجابيا هو الذي يتصل بالتعرف على الحضارتين وخدمتهما من خلال المعرفة المنتجة، التي لا يطعن في إنتاجها مطلقا أن بعض روادها كانوا في خدمة الحرب والاستعمار والتجارة.

ولا ننسى في هذا الميدان أنّ تَعَرُّفَ الغرب على الحضارات الآسيوية ابتداء من الحضارة الهندية حتى أندونيسيا والصين كان من هذا المنطلق.

إذا عُدنا إلى المغرب نجد صدام الحضارة فيه ظل قائما منذ جواز طارق بن زياد وموسى بن نُصَيْر إلى الأندلس حتى عصرنا الحاضر الذي ما يزال المغرب فيه يطالب بفكّ الارتباط – أو ربط الافتكاك، لا أدري – وهو يطالب باسترجاع سَبْتَة ومَلِيلِيَة. فقد شعر القشتاليون بأنهم حماة المسيحية في الغرب مثلما شعر العرب والمغاربة بأنهم حماة الإسلام. ولم تكن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس طيلة ثمانية قرون بسالمة من هذا الصراع. ركزت هذه الحضارة وجودها بالعلم والأدب والفن وبالدراسات الفلسفية والعلمية والطبية، رفعت منارتها في طُلَيْطلة وقُرْطبة ثم إشْبيلية وغَرْناطة، حتى سقطت هذه المنارات في يد الاحتلال القشتالي واحدة بعد الأخرى ابتداء من سنة

1085 م، وتلتها المراكز العلمية الأخرى وكانت آخرها غرناطة التي كان سقوطها سنة 1492 قمة الصراع ضد الحضارة العلمية والإسلامية في الأندلس. وانتقل قبل ذلك وبعده الصراع إلى المغرب في شكل الهجمات المتوالية على شواطئه، وما يزال، كما قلنا، ممثلا في احتلال سَبْتة ومَليلية.

الذين واجهوا هذه الحضارة لم يكن يغرب عن أذهانهم أنها حضارة عِلم، وليست حضارة احتلال واستغلال. فقد كانت طليطلة وقرطبة مثلا من أعظم منارات العلم والمعرفة التي عرفها العالم. كان لها فضل كبير في نقل التراث القديم اليوناني إلى العربية، ومنها إلى اللاتينية وكان لها فضل كبير في الإضافات الكثيرة التي عرفتها الحضارة العلمية سواء في ميدان الفلسفة والطب والعلوم البحتة، أو في ميدان الآداب والفنون والعمران. وعن علماء العرب والمسلمين بدأ الأوروبيون ينقلون هذه المعارف ويترجمونها إلى اللاتينية، وقد كانوا مدعوين في ذلك أن يتعلموا العربية ويدرسوا علوم الإسلام حتى يفهموا هذه النصوص ويترجموها إلى اللاتينية. ولم يكن الإسبانيون وحدهم مهتمّين بهذا المجال، ولكن الأوروبيين جميعهم فرنسيين وإيطاليين وألمانيين وأنجليز بذلوا جهوداً مشكورةً عُرف من بينهم المطران الفرنسي «ريمون» والعالم الإيطالي «جيرار دو كْريمون». ويُذكر أن هذا وحده نقل إلى اللاتينية أكثر من سبعين كتابا في شتى العلوم.[1]

الاصطدام بين الحضارتين في الأندلس، ومنها إلى المغرب لم يكن سلبيا، وإنما كان جانبه الإيجابي أكثر من جانبه السلبي. فقد تعرف الأوروبيون على لغة العرب والمسلمين وعلومهم كما اختلطوا بهم، وبنوا معا حياة عائلية واجتماعية وسياسية وثقافية وعلمية. ولذلك فقد كسروا السدّ الذي بنته الأحقاد وشيده المتعصبون الصليبيون الذين لم يرقأ لهم جفن حتى قضوا على العرب وحضارتهم في شبه الجزيرة. ولولا هذه الروح الانتقامية لعرفت الحضارة الإنسانية تعايشا فريدا في التاريخ، إن لم نقل امتزاجا بين الحضارة الإسلامية بكل مقوماتها، ولأَسْهَم المسلمون في إنشاء عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة من تقدم صناعي وعلمي واقتصادي. ومن يدري فلعل مقولة الشرق والغرب أو الشمال والجنوب لم تكن لتجد لها مكانا في القرون الخمسة الأخيرة.

ولكن التجربة التي كان الغرب الإسلامي عموما مسرحا لها، والمغرب على الأخص، جعلت الصدام الحضاري يأخذ أبعادا أخرى.

كان الاستشراق يأخذ بُعده العلمي الحضاري الصرف، ولكنه أخذ، منذ سقوط الأندلس وسَبْتة ثم مَليلية، يأخذ بُعداً استعماريا إلى جانب بُعده العلمي : أنشئت

مدارس لتعليم اللغات الشرقية وفي مقدمتها العربية في مختلف البلاد الأوروبية، وبالأخص في فرنسا. وفي مقدمة هذه المعاهد «الكوليج دو فرانس» الذي تعود بذرته الأولى إلى سنة 1514، ودخلت العربية إلى هذا المعهد ابتداء من منتصف القرن السادس عشر. وكان في مقدمة المستشرقين الذين أدخلوا اللغة العربية إلى «الكوليج دو فرانس» في هذه الفترة «كيومْ بوسْتيل» (1505 – 1581) الذي يُعدّ أول المستشرقين الفرنسيين، وكان يعرف عددا كبيرا من اللغات الشرقية، وألحقه الملك «فرانسوا الأول» بالسفارة الفرنسية لدى السلطان سُليمان العثْماني. وفي مقدمتها أيضا «المدرسة الوطنية للغات الحيّة»، وأنسست هذه المدرسة لتعليم العربية والفارسية والتركية، وتعريف طلاب هذه اللغات بالعلاقات التجارية والسياسية القائمة بين فرنسا والشعوب التي تتكلم بها. وأدت هذه المدرسة دورها في إعداد أجيال متوالية من المترجمين لسدّ حاجات الوظائف العامة والخاصة التي تتطلبها المصالح الفرنسية، وخاصة في ميدان السياسة والاقتصاد التجاري والمجال العسكري الاستعماري[2] وأنشئت بهذه المدارس كراسي للدراسات العربية والإسلامية وللهجات العامية. وكان أن أسّس كرسي للعامية المغربية سنة 1821 قبل أن ينشأ كرسي للعامية المشرقية بثمانين سنة.

وقد تطورت الدراسات الاستشراقية العربية في عدة جامعات ومعاهد علمية فرنسية سارت على هذا المنوال حتى كان معهد الدراسات الشرقية في كلية الآداب بجامعة الجزائر الذي تأسس سنة 1834. وكان خريجو هذه المدارس يعملون في سفارات فرنسا وقنصلياتها في البلاد العربية كسفراء أو مترجمين أو مستشارين أو مُلْحَقِين ثقافيين.

كل ذلك يؤكد الجانب المصلحي في تكوين هؤلاء المستشرقين بالإضافة إلى الجانب العلمي.

ويمكن أن نشير إلى أن عمل هؤلاء اتّجه إلى خدمة المصالح الفرنسية في البلاد العربية منذ التفكير في احتلال الجزائر، وقبل ذلك في الحملة النابليونية على مصر، وانطلاقا من الجزائر كان دورهم أكبر عندما ضُمّت تونس إلى الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية سنة 1880 ثم المغرب سنة 1912. ومنذ احتلال الجزائر بدأ التفكير أيضا في الدراسات الأمازيغية لغة وتقاليد ومجتمعا وحضارة إلى جانب التاريخ والجغرافيا.

وما من شك في أن الاهتمام بالدراسات الأمازيغية كان له بُعد علمي وجغرافي، ولكن كان له أيضا بُعد استعماري. فالجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا كانت كل منها تكوّن وحدة شعبية إسلامية يتحدث بعض شعبها بالأمازيغية وبعض شعبها بالعربية.

ولم يكن هناك ظل عِرقي في التمييز بين الذين يتحدثون بهذه اللغة أو تلك، ولو أن الظل الثقيل الذي كان يجثم على صدر هذه البلاد ككثير من البلاد الإسلامية الأوروبية والإفريقية والأسيوية هو القبلية. والقبلية لم تكن تميز بين العربية منها والبربرية، فلكل منها قائلها. وإذا اختلفت الأمازيغية منها عن العربية أو تنافست معها فإنها لتختلف الأمازيغية منها عن الأمازيغية، والعربية عن العربية وتتنافسان رغم ما يجمع بينهما من إسلام. ولذلك فتخصيص الأمازيغية بهذه الدراسات كما خصصت بعضها العربية بالدراسة هو الذي زرع الفكرة الاستعمارية في تمزيق الشعوب بدعوى العربية والأمازيغية.

جانب آخر من اهتمام المستشرقين الفرنسيين بالمشرق والمغرب، وهو من الأساسيات في تنمية الثقافة الاستشراقية في مختلف أنحاء أوروبا وهو تكوين مكتبات شرقية عموما وعربية إسلامية على الأخص في العواصم الأوروبية. وقد بدأ ذلك مبكرا حيث نجد الملك «فرانسوَا الأول» يأمر «بوسْتيل» حينما عيّنه سفيرا له لدى الخليفة العثماني أن يُحضر معه إلى باريس كل ما يستطيع الحصول عليه من المخطوطات الشرقية النفيسة. وقد اتّجه الفرنسيون بعد ذلك إلى جمع عدد هائل من المخطوطات من المشرق والمغرب. قام بذلك سفراء ومبشّرون وتجّار وجواسيس وسوّاح ومستعربون انتقلوا خصيصا لهذا الغرض. وكان الملوك الفرنسيون كالملك «لُويس الرابع عشر» يجمع في مكتبته عددا ضخما من الكتب العربية التي استوردها من اسْتَنْبول وبقية العواصم العربية. وقد أصبح هذا العمل تقليدا لدى الوزراء والسفراء والقسيسين كالوزير «كولْبير» والرحّالة «بِتى دولاكْروا» والمستعرب «غالان». واستمر هذا التقليد إلى عصر متأخر مرورا بالحملة النابوليونية على مصر التي جمع فيها عددا مُهمّاً من المخطوطات نقلت إلى فرنسا. وأصبحت الجزائر بعد احتلالها مصدرا مهما لجمع المخطوطات العربية. وقد بدأ نقل هذه المخطوطات منذ السنة الثانية بعد الاحتلال. ثم أضيفت إليها مجموعات جديدة ومهمة من المخطوطات العربية التي نقلت من تونس بعد احتلالها ومن المغرب بعد احتلاله. وقد تضاعف نقل المخطوطات العربية على يد العسكريين من الجزائر بعد احتلالها.

كانت هذه الكتب، التي بلغت عشرات الآلاف موزعة في مختلف المكتبات الوطنية والشخصية، مصدرا مهما للمعرفة المتعلقة بالإسلام والحضارة العربية المشرقية والمغربية واللغة العربية. وقد وضع لها المستشرقون المهتمون فهارس علمية تعتبر مرجعا مهما للتعرف عليها وعلى مؤلفيها ثم قاموا بدراسات عن بعضها وترجمة البعض أو ترجمة

مقتطفات منها، حتى انتهى بهم الأمر أخيرا إلى نشر بعضها نشرا علميا، بعد انتشار المطبعة أو تصويرها بعد استعمال التصوير في نقل المخطوطات. ومن الفهارس المهمة المتعلقة بالمغرب العربي فهرس مخطوطات «جِلْفا» في الجزائر الذي قام بوضعه المستعرب «روني باسّي» ونشره سنة 1884، والفهرس الذي وضعه «فانْيان» للمخطوطات العربية والتركية والفارسية في المكتبة الوطنية في الجزائر ونشره سنة 1893، والفهرس الذي وضعه «أوكيسْت كور» للمكتبات الجزائرية الرئيسية ونشره في الجزائر سنة 1907، والفهرس الذي وضعه «باسّي» لمخطوطات مكتبة آل عظوم في القيروان ونشره سنة 1884، وفهرس المخطوطات التاريخية المحفوظة في مكتبتي جامع الزيتونة الذي وضعه «روي» ونشره في تونس سنة 1900، والفهرس الذي وضعه «باسّي» كذلك لمخطوطات القرويين ونشره في الجزائر سنة 1883، والفهرس الذي وضعه «جورْج سالْمون» لإحدى المكتبات الخاصة في مدينة طنجة ونشره سنة 1905، والفهرس الذي وضعه «ميار» للمصنفات المغربية في مدينة طنجة ونشره في سنتي 1917 و1918، والفهرس الذي وضعه «ليفي بروفانْصال» للمخطوطات العربية في الرباط ونشره في باريس والرباط سنتي 1921 و1922، والفهرس الذي وضعه «بْلاشيرْ» و«رينو» للمخطوطات العربية في الخزانة العامة بالرباط ونشراه سنتي 1929 و1930، والفهرس الذي وضعه «رينو» للمخطوطات العربية المتعلقة بالطب ونشره سنة 1923[3].

تلك نماذج من الفهارس التي وضعها مستشرقون متعلقة بالمغرب خاصة. ولم أقصد إلى تتبع هذا العمل الكبير الذي قام به مستشرقون فرنسيون بالأخص، ولكني قدمت فقط نماذج لتأكيد جانب من اهتمام المستشرقين بمصادر الثقافة العربية في المغرب بخاصة.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى بعض ما ترجمه المستشرقون متعلقا بالمغرب بخاصة. ومن ذلك الترجمات المتعددة للقرآن الكريم وآخرها كانت ترجمة «جاكْ بيرْك». ومن الكتب المهمة المتعلقة بالمغرب ترجمة «مقدّمة ابن خلْدون» التي نشرها وترجمها «كاتْرُمير» (1782 – 1852)، ثم «دوسْلان» (1801 – 1878) سنة 1872. ومن المهم أن نشير إلى أن نشر هذين المستشرقين لـ «المقدمة» وترجمتها هو الذي لفت إليها أنظار العرب أنفسهم. ولم يُعرف ابن خلدون ولم ينل اهتمام العرب إلا بعد عمل المستشرقين. ومن الكتب المتعلقة بالمغرب خاصة، التي ترجمها المستشرقون «فتوح شمال إفريقيا والأندلس» لابن عبد الحكَم. وقد ترجمه «كاتْوين» سنتي 1931 و1939، ثم حققه ونشره سنة 1948، ومذكّرات الأمير عبد الله آخر ملوك غرناطة نشرها وترجمها

«ليفي بروفانْصال» بين سنتي 1936 و1940، و«نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» للشريف الإدريسي نشرها «جوبير» متْناً وترجمةً في جزئين بين سنتي 1836 و1840، و«تحفة النظار» لابن بطوطة نشره متناً وترجمة «سانْغينتي» وطبع عدة طبعات بين سنتي 1853 و1895، وغيرها من الكتب المتّصلة بالمغرب أو بالمغرب الإسلامي عموما.

ليس من مهمة هذا التقديم تتبع كل ما كتبه المستشرقون أو ترجموه أو حققوه ونشروه مما يتصل بالمغرب، ولذلك أشير فقط إلى المحاور الأساسية في عملهم العلمي مما يتصل بمهماتهم كعلماء وسياسيين وخبراء في الجيش أو في الاستخبارات. ومن المهم أن أشير إلى أن عمل بعضهم اتّسم بالاتجاه العلمي المجرّد، بحيث لا يكاد يبدو هدف آخر فيما قاموا به من عمل ثقافي، واتسم عمل بعضهم الآخر - إلى جانب البحث العلمي بتوجه سياسي أو مخابراتي أو عسكري. وليس غريبا أن يجتمع الهدفان : العلم والسياسة، وإن غلب أحدهما على بعض المستشرقين وتَغلّب الهدف الثاني على الأول عند آخرين، ومن المهم أيضا أن أشير إلى أن الدراسات المغربية كانت بالنسبة للكثيرين منهم فتحاً مبيناً في عالم التناقضات والغرائب وعالم التنوع خاصة حينما يتعلق الأمر بالإسلام أو بالمجتمعات الحضرية والبدوية أو بالأساطير التي تتحكم في هذا المجتمع أو ذاك أو باللغة...

في ضوء هذه الملاحظات أشير إلى المحاور الآتية :

**الإسلام** : كثير من المستشرقين يعتبرون أن الإسلام في المغرب له طابع خاص، كما يعتبر زملاؤهم الذين تخصصوا في الدراسات الإسلامية بالمشرق الإسلامي أن الإسلام في كل بلد من هذه البلاد يختلف عن الإسلام في البلاد الأخرى، لأن كل قطر إسلامي يمنح الإسلام بعضا من معتقداته القديمة وتقاليده الاجتماعية، التي ترتقي إلى درجة العقيدة، وبعض الأساطير التي تخلفت من الماضي فحسبها المسلمون من الإسلام، حتى أن أحدهم كتب عن آثار الوثنية في الإسلام.

في المغرب اهتم بعض المستشرقين بالإسلام كدين وعقيدة ومعاملة فكتبوا أبحاثا حفلت بها مجلّة الدروس المغربية والبربرية التي أخذت اسم «هِسْبِريسْ» وبعض المجلات المتخصصة الأخرى، كما نشروا عدة كتب في فرنسا والجزائر والمغرب وتونس. وإذا كان «ميشو بِلّلير» مثلا يكتب عن «الإسلام والمغرب أو الإسلام ودولة المغرب»، فإنه إلى جانب ذلك يخصص بحثا لبعض مظاهر الإسلام لدى البربر، ومثله «روني باسّي» الذي يخصص بحثا خاصا عن ديانة البربر، ونجد «مونْتِيه» يكتب عن الاعتقاد بالأولياء المسلمين في شمال إفريقيا ولاسيما المغرب، ونجد «كوتّيِي» يكتب كذلك عن الإسلام

في شمال أفريقيا. هذه العناوين يوحي بعضها بالموضوعية والبحث التاريخي والواقعي، ولكن بعضها يوحى بالاختلاف بين إسلام العرب وإسلام البربر، أو بخصوصية يختص بها الإسلام عند البربر. وما ذلك إلا ثمرة الفكر الاستعماري العنصري العِرقي الذي يتجه إلى البحث عن كل ما يفرق بين أبناء الشعب الواحد والوطن الواحد. وقد يجد بعض التقاليد التي تختزلها كل الشعوب حتى المتقدمة منها في الثقافة والمعرفة، فينسبها للدين.

**اللغة** : واهتم المستشرقون بالجانب اللغوي في المغرب، ولعل الذي أغرى بعضهم بهذا الجانب هو اختلاف العربية عن الأمازيغية، واختلاف اللهجات الأمازيغية في الشمال عنها في الجنوب وفي الوسط. وبعض المستشرقين اهتموا باللغة العربية نحوها ومتْنها وآدابها، ومنهم مثلا «هوداس» الذي ترجم مختارات من الأدب المغربي تحت عنوان «طرق مغربية». ولكن الأكثرين اتجهوا إلى العلاقة بين العربية والأمازيغية أو إلى اللهجات الأمازيغية فكتبوا عنها، الكثير من ذلك نجده عند «ديسْتنْج» أستاذ اللغة البربرية في «مدرسة اللغات الشرقية» بباريس الذي كتب عن لهجة البربر في المغرب وقواعد من العربية في لغة الشُّلوح كما ألّف معجما فرنسيا بربريا. وله بحث عن المدة والزمن في لغة البربر. ونجد «كوثْيي» يكتب بحثا عن انبعاث لغة البربر في الجزائر، ونجد «روني باسّي» يكتب دراسات في اللهجات البربرية وبحثا عن الألفاظ العربية في لغة البربر. وفي المقابل نجد بحثا لـ «بوريّي» في أَثَر لغات البربر والإسبانية في اللهجات العربية المغربية. ومن كبار المستشرقين الذين اهتموا باللغة البربرية وبالأساطير والعرف والتقاليد الاجتماعية «جورْج مارْسي» وله أبحاث يتّسم بعضها بالموضوعية وبعضها بالمجازفة مثل : إله الأباضية، والزواج في شريعة العُرْف، والواجبات في شريعة العُرْف، والقَسَم في شريعة العُرف. وقانون العُرف هذا كتب عنه كثير من المستشرقين الذين مهّدوا أو نظّروا للسياسة البربرية في الجزائر والمغرب كـ «مونْتانْي»، الذي كتب نظام القبائل القضائيَ في جنوب المغرب، وعادات وأساطير ساحل البربر في المغرب، ودراسة قانون العُرف في جنوب المغرب، وأصْل ومَغزى الوَشْم لدى قبائل البربر، وسكْنى البربر قديما. أما في اللغة فله أبحاث منها مظهر اللغة البربرية، والألفاظ البربرية من الوثائق غير المنشورة في تاريخ الموحدين، وتصريف بعض أفعال اللغة البربرية ولغوياتها وأسماؤها. وأبحاث «شارْل بيلاّ» عن اصطناع البربر اللهجة العربية معروفة.

إلى جانب اللغة نجد أبحاثا أدبية وترجمات من الأدب العربي أو البربري إلى اللغة الفرنسية من تاريخ آداب قبائل البربر لـ «هنْري باسّي».

**التاريخ** : واهتم المستشرقون بتاريخ المغرب السياسي والاقتصادي والاجتماعي فوجد المخلصون منهم للعلم مادة خصبة، ووجد المغرضون مادة أكثر خصوبة، خاصة حينما يتعلق الأمر بالتاريخ المتحرك عَقَدياً أو دينياً كتاريخ الموحدين. ومن الأبحاث التي تستلفت النظر ما كتبه «هنْري باسّي» عن ابن تومَرْت رئيس دولة، وما كتبه والده «روني باسّي» عن فتوح إفريقيا والمغرب، وعن نشاط فرنسا العلمي في الجزائر وشمال إفريقيا. وكتاب «هودَاس» عن تاريخ المغرب الحديث، وما كتبه «الكونْت دي كاسْتْري» وهو ضابط في الجيش الفرنسي : مصادر غير منشورة عن تاريخ المغرب، والأشراف السعديون، وسادة المغرب السبعة، ورحلة هولَنْدي للمغرب، والدانمارك والمغرب، وإطلاق اسم الحمراء على قصر الخليفة في المغرب وغرناطة، وتنصّر ثلاثة أمراء من المغرب. و«جاكو» من العسكريين كَتَبَ كتاباً عن دولة العلَويّين. ودراسات «شارل أنْدري جولْيان» عن تاريخ شمال إفريقيا والمغرب أشهر من أن يشار إليها.

وكان «ميشو بِلّير» مجلّياً في هذا الميدان، فقد كتب عدة كتب وأبحاث منها : قبائل العرب في وادي لكّوس القصر الكبير، كتبه بتعاون مع «سَالْمُون»، الخلافة والمغرب، إرث مولاي الحسن، حول كتابة مَرينية على القصر الكبير، الريف وجْبالة. وكتب «فانْيان» تاريخ شمال إفريقيا، وكتب «هنْري باسّي» بتعاون مع «ليفي بروفانصال» : سَلاَ مقبرة مَرينية. وبتعاون مع «تيرّاسْ» كتب : مساجد وقِلاَع الموحّدين.

وإذا أشرنا إلى الجانب التاريخي – المغربي بخاصة – من أبحاث «ليفي بْروفَنْصال» فإننا لا نستطيع أن نَفِيَه حقه، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى بعض أبحاثه، من ذلك كتابه المشهور «مؤرّخو الشّرفاء» الذي نال به درجة الدكتوراه. ومن أبحاثه : مولاي بوشتى الخمّار، والأدب والآثار العربية المغربية، إلى جانب مجموعة كبيرة من الأبحاث المتعلقة بالتاريخ والأدب، والمخطوطات النادرة والأبحاث الاجتماعية والجغرافية والمخطوطات النادرة المغربية أدبية وتاريخية متعلقة بالعرب والبربر والإسلام، وبعض العوائد والتقاليد الدينية.

وفي مجال التاريخ ترجم المستشرقون عدة كتب منها : «المُعجب» للمُرّاكش، و«تاريخ الموحّدين وبني حَفْص» للزّرْكشي، و«البيان المُغرب» لابن عذارى، ترجمها جميعها «فانْيان». وترجم «سالْمون» عدة كتب منها : المجلد الثاني من كتاب «نشر المثاني» للقادري، وترجم بالتعاون مع «فوماي» الجزء الرابع من كتاب «الاستقصاء» للناصري، وترجم «سونْياك» الجزء الثاني من «المطرب في أقوال عرب إفريقيا والمغرب»، وترجم «هوداسْ» موجزاً لـ «الترجمانة الكبرى» لأبي القاسِم الزّياني، وترجم ونشر «نزهة الحادي

في أخبار القرن الحادي». يتعلق بالتاريخ أو هو قريب منه وصْفُ الأقاليم والمدن والأماكن كوصف مدينة فاس لـ «ميشو بِلّير»، وكتاب «فاس قبل الحماية» لـ «لوتورْنو» الذي تَرْجمَه أخيراً الأستاذان محمّد حِجّي والأخضر، و«في قصر سلطان المغرب» له أيضا. وكتب «سالْمون» جامع الشرفاء بفاس، وجمعيات وزوايا في طنجة، وقصبة طنجة، ودراسة عن القصر الكبير بتعاون مع «ميشو بِلّير»، وقبائل العرب في وادي لكّوس وكتب «مورْسيه» عن تطوان والرباط، وطبوغرافيا الرباط، والجوامع والحياة الدينية في الرباط. وكتب «لوتورْنو» عن فاس، وظهور سلطان السعديين، وصناعة خيوط الذهب في فاس.

واهتمام المستشرقين بالمخطوطات ونشر بعضها وتنظيمها ووضع فهارس لبعضها كان له أثر في كشف كثير من المخطوطات المغربية والتعريف بها. وإن كان بعض العلماء كالدكتور شَوْقي ضَيْف – مثلا – يشكك في ريادة المستشرقين للطرق العلمية في البحث عن المخطوطات ونشرها على أسس علمية توثيقية، ولكنه لا يستطيع أن يُنكر الجهد الذي بذلوه في اكتشاف كثير من المخطوطات النادرة التي لم يهتم بها كثير من العلماء أو لم يهتموا بمفرداتها وقيمتها العلمي. وكنموذج مما قام به المستشرقون في المغرب نجد مثلاً «روني باسّ» يضع فهرس المخطوطات لمكتبة فاس وفهرس مكتبات الزوايا، و«مِرْسيي» له بحث عن «مخطوطات عربية من الرباط وسلا». و«دُوفيرْدان» الذي عُنِي بحضارة المغرب وأقام فيه، وقد كتب بحثا عن مكتبة جامع علِي بن يوسف في مراكش.

**المجتمع** : واهتم المستشرقون بدراسة المجتمع المغربي في تقاليده وحياته واحتفالاته الدينية والتقليدية وأسواقه وصناعاته وبيوته وحتى تقاليد نساء فاس على سطوح المنازل في ربيع المدينة وصيْفها. في هذا الميدان نجد الكثير من الأبحاث والدراسات منها دراسة «شارْل لوكورْ» عن الاحتفالات الدينية وآثارها، واحتفالات العبور في زَمّور. وقد اهتم «لوكور» بما يسميه تعليم علم الاجتماع المغربي فكتب عن نصوص علم الاجتماع والمدرسة في المغرب. وفي موضوع عِلم الاجتماع المغربي كتب «ميشو بِلّير» بحثا عنه. وكتب «ألْفرِدْ بِلْ» – الذي عُنِي بفاس وترجم «زهرة الآس» – كتب عن صناعة الخزف في فاس وعن صناعات العرب واليهود في شمال أفريقيا. وكتب «بورِيّي» عن الاحتفال بمَقْدم السلطان إلى الرباط. وكتب «ميشو بِلّير» عن عادات البربر عند قبائل العرب وعند البربر في المغرب.

ولكن الدراسات الاجتماعية تجاوزت الوصف والملاحظة الذاتية إلى دراسات سوسيولوجية تتصل بالوضع الاجتماعي وارتباطه بالإنتاج الاقتصادي وبحياة المجتمع في

البادية والحاضرة على السواء. ونذكر في هذا الميدان ما قام به «جاكْ بيرْك» وهو ينتقل في مدن المغرب وقراه موظّفاً كمراقبٍ مدَني ثم دارسا عالما باحثا.

**القانون** : اهتم المستشرقون بالقانون المغربي اهتماماً كبيراً نظرا لإشكالية نشأة قانون جديد في المغرب أو نقل القانون الفرنسي للمحاكم العصرية مما جعل المغرب أمام مجموعة من القوانين وأنواع من القضاء ومنها : القانون الإسلامي والقضاء الذي لا يستند إلى قانون قضاء الباشوات والقواد وقضاء العُرف. ومن أجل ذلك قاموا ببحث القوانين مغربية في تنوعها، هذا كما واجهوا إشكالية المِلْكية وأنواعها كالمِلكية الخاصة ومِلكية المَخْزن والحُبُس والجموع ومشكلة التحفيظ. فكتب «سالْمون» دراسات عن القانون المغربي وعن قانون العرف في شمال المغرب. وكتب «ميشو بِلّير» عدة أبحاث عن الضريبة والقانون الإسلامي في المغرب وعن الأرض المُشاعة في المغرب وعن مِلْكيات المخزن ومِلكيات الحُبُس. ومن هذه الأبحاث ما كتبه «بورِبّي» عن إعادة تنظيم المحاكم اليهودية في المغرب.

لم أتحدث حتى الآن إلا عن عمل بعض المستشرقين من المدرسة الفرنسية في الدراسات المغربية. ولعل المدرسة الإسبانية كانت سبّاقة لعالم الاستشراق إذ اقترن عملها بوجود العرب في الأندلس. وبالإضافة إلى الاتصالات المعرفية بين المسلمين والمسيحيين في مختلف عواصم الأندلس وتعلم النصارى للغة العربية والمسلمين للغات اللاتينية والقشتالية والإسبانية فقد أنشئت مراكز لتعليم اللغات الشرقية ومنها العربية في مختلف الجامعات ابتداء من القرن الثالث عشر، وأنشئت مكتبات لتجميع الكتب العربية والإسلامية، والتي كان دير «الإسْكُرْيال» إحْداها. وقد شجع ذلك على دراسة اللغات الإسلامية والعربية في المقدمة. واتجه كثير من العلماء إلى تعلم اللغة العربية ودراسة علومها والعلوم الإسلامية التي كتبت بها، وتعليمها للطلبة. وبقطع النظر عن الدراسات العربية التي قاموا بها والدراسات الأندلسية نجد بعضهم اتجه إلى الدراسات المغربية على نحو ما أشرنا إليه في المدرسة الفرنسية، أي الدراسات الإسلامية واللغوية والتاريخية ونشر المخطوطات وترجمتها.

طبيعة الاستعراب أو الاستشراق الإسباني الحديث، أي الذي انطلق في القرن 18 وازدهر في القرن الماضي، اتّسَمت ببعض مخلّفات الصّراع المسيحي ضد الإسلام، والطموح من جديد لاحتلال المغرب تنفيذا لوصية «إزَابِيلاّ الكاثوليكية». وفي تصوير هذه النزعة نجد «بَرْنابيه لُوبِيزْ كارْسِيا» في رسالته الجامعية «مساهمة الاستعمار في تاريخ الاستعراب الإسباني»، كما نقل عنه «خْوانْ كويتْسولو» في كتابه «في الاستشراق

الإسباني».[4] إن استلهام إسبانيا المتأخر والهامشي في «المأدبة» الاستعمارية في القرن التاسع عشر لم يمنع استعراب القرن الثامن عشر الإسباني، وكان ما يزال يحبو آنذاك من أن يحقق انطلاقته مع تزايد اهتمام وزراء «شارل الثالث» بالمغرب، ومن أن يحظى بمباركة الجهات الرسمية بدء من الغزو المؤقت بتطوان. كما أن الصلات الوشيجة التي جمعت الاستعراب بالمطامح الإسبانية في السيطرة على شمال المغرب إنما تتجلى في التحالف الموضوعي الذي جمع كلاًّ من المستعربين وأنصار «إفريقيا الإسبانية». لقد وضع المستعربون دراساتهم في خدمة هؤلاء. وكان «كوديرا» و«سغيانغوس» و«سابيدْرا» و«فِرْنانْديسْ أي كونْساليس» و«ريانو» أعضاء فعليين في الجمعية الإسبانية لاكتشاف إفريقيا كما ساهموا بمساهمة فعالة في تأسيس جمعية المتأفرقين الاستعماريّين. وكان «خوليان ريبيرا»، شأنه شأن «سابيدرا»، مؤيدا له لحضور إسباني سلمي في المغرب. ورافقه «ديبيرا» بصفته خبير الوفد المبعوث إلى هذه البلاد برياسة «مارْتينيت كامْبوس». وكتب مقالات وتقارير كثيرة في النشريات المتعلقة بإفريقيا، وهو ينعث «مركز المستعربين الإسبان» بأنه «أداة لا غِنى عنها لحضورنا».

ويختم الباحث حديثه هذا بالقول : «فلا نندهش إذن إذا ما رأينا الاستشراق يمثل – في نظر الكتّاب العرب – أداة استخدمتها الإمبريالية لإدامة هيمنتها على الشعوب الخاضعة للاستعمار.

بعد هذه الصورة عن الاستشراق الإسباني التي كتبها أحد المستشرقين ونقلها – مؤيدا لها – مستشرق آخر، أستعرضُ بعض محاور الدراسات الاستشراقية مشيرا فقط إلى بعض عناوين هذه الدراسات.

ففي التاريخ نجد مجموعة كبيرة من الكتب والدراسات يتعلق الكثير منها بالعلاقات بين المغرب وإسبانيا، وبعضها يتعلق بمدن وأماكن وآثارٍ وكتابات مغربية، وهكذا نجد الأب «دي لاثور» يكتب مثلا : معلومات تاريخية عن مدينة فاس، ورحلة من طنجة إلى مكناس، ونجد «كوديرا» يكتب كتابا عن أُفول المرابطين واندثارهم ويردّ فيه على «دوزي» الذي تعصّب لملوك الطوائف وشوّه صورة عصر المرابطين. ونجد «روبْليس» كتابا في ثلاثة أجزاء عن الأساطير المغربية في إسبانيا. ونجد الأب «لونْكاسْ» يكتب عن قراصنة المغرب بِ «غالِيسْيا» في القرن السابع عشر ونجد «كونْساليس بالانْسيا» يكتب عن مسلمي شمال إفريقيا والنصارى في العصر. ويكتب «كاخِيكَاس» كتابا في جزئين عن المغاربة، وعن المعاهدات المتعلقة بالمغرب، وهو من رجال السلك السياسي، عُيّن في تونس كما عيّن في المغرب. ويكتب الأب «كارْلوس كيروسْ» عن

البربر وعن ابن خلدون : سياسي ومؤرخ، وعن ابن بطوطة، وعن المرابطين. و«فاليكْروسا» يكتب عن إسبانيا والمغرب : اتصالات تاريخية. ويكتب «فالْديراما» : تاريخ القصر الملكي بتطوان. ويكتب «دي لاكْرانْخا» عن مسألة العنصرية لدى البربر، وأصل شعب البربر وتطوره، وعن الأب «لارْخانْدي» في المغرب، ويكتب «خنيس» : المغرب في جغرافية ابن سعيد المغربي. ويكتب الأب «كابَاليِنّاس» : رسائل السلطان أحمد المنصور إلى الملك «فيليب الثاني». ويكتب «بوشْ فيلا» عن تاريخ المغرب وعن الموحدين. ويكتب الأب «خِيلْ بني أمية» – الذي عَرف المغرب وكان صديقا للمغاربة ومتعاطفا مع القضية المغربية – عن المغرب الأقصى، وعن إسبانيا والمغرب والعالم العربي، وعن المغرب والغرب.

وفيما يتعلق بالدراسات الإسلامية ربما كان الاهتمام بالأندلس أكثر من الاهتمام بالمغرب. فالإسبانيون، فيما يبدو، متأكدون – من الاتصالات التاريخية بين المغرب والأندلس – أن الإسلام في المغرب لا غبار عليه، وأن إسلام المغاربة لا يرقى إليه الشك، ولذلك لم يهتموا بنوعية الدراسات التي اهتم بها الفرنسيون، ولا اعتبروا أن للبربر إسلاما غير إسلام العرب.

من هنا نجد قلة في الدراسات المتعلقة بالإسلام في المغرب حسبما ذكرته المصادر التي اعتمدنا عليها، ومنها دراسات فقهية كالدراسة التي قام بها «كوديري ثايْدين» عن الإرث في المذهب المالكي، والدراسة التي قام بها الأب «لونْخاس» عن الحياة الدينية لعرب شمال إفريقيا، والدراسة التي وضعها الأب «كارْلوس كيروس» الذي كان مديرا لمعهد الدراسات العربية بتطوان عن حكم الشرع في التملّك عند المذهب المالكي، ودراسات في الحبُس ونظام الدين الإسلامي ونظم المذهب المالكي، والدراسات التي أنجزها «فرانْكو دي فيكْويرا» عن شرط بلوغ سنّ الرشد في الشرع الإسلامي، والتنظيم القضائيّ في المغرب، والدراسات التي قام بها «فِرْنانْدو فَالْدِرّاما» عن بعض الشعائر في تطوان، والزوايا في تطوان.

واهتم الإسبانيون كذلك بالمخطوطات جمعا ونشرا وترجمة. ولكن بدرجة أقل – فيما يبدو – من اهتمام المدرسة الفرنسية وربما كان غنى المكتبات والأديرة في الأندلس وإسبانيا عموما هو الذي جعل اهتمامهم بمباني المغرب أقل. وربما كانت لضيق أفق المنطقة التي احتلوها في شمال المغرب أثرا في هذه القلة. ومن الموضوعات التي اهتم بها «فِرْنانْديس إي كونْثاليس» كتاب «البيان المُغرب» لابن عذارى الذي ترجمه إلى الإسبانية، واهتمام «إدْوارْدو سابيدْرا» بتصحيح جزء من «نُزْهة المُشتاق في اختراق

الآفاق» للإدريسي، وهو الجزء الذي لم ينشره «دوزي». ومن ذلك أيضا اهتمام «كوديري ثايْدين» بدراسة عن الكتب القديمة والحديثة في المغرب، والجزء الثاني من تاريخ المرابطين والموحدين للبرجي، وبحث عن كتابة المفاضلة بين مالقَة وسَلاَ لابن الخطيب. وحقق «فيْرِنه خينيسْ» كتاب «بسط الأرض في الطول والعرض» لعلي بن سعيد المغربي، ودراسة عن المغرب في جغرافيا ابن سعيد المغربي.

واهتم المستشرقون الإسبانيون كذلك بترجمة بعض كتب التراث إلى الإسبانية. وقد استمر هاجس الترجمة يدفعهم إلى ترجمة بعض الإبداعات العربية الحديثة : مشرقية ومغربية. ولن أتتبعها في هذا الحديث الموجز وأنا أشير إلى بعض ما اهتموا به من التراث العربي الإسلامي، من ذلك ترجمة لجزء من «نزهة المشتاق» للإدريسي وترجمة «لْيوبولْد إجيلاث» لـ «البيان المُغرب» وترجمة «باسْكْوال دي كايانجوس» لقسم كبير من «نفح الطِّيب» ترجمه إلى الإنجليزية، وترجمة «بلاثْكث» لقسم إسبانيا في «نزهة المشتاق».

وكان اهتمامهم باللغة العربية جزءاً من اهتمامهم بالتراث العربي الأندلسي. ومع ذلك خص بعضهم العربية في المغرب – فُصْحى وعامية – باهتمامهم. من ذلك مثلا اهتمام «خوسّي لرخندي» بقواعد اللغة العربية المغربية كتب عنها كتابا، كما كتب كتابا آخر عن مفردات إسبانية في اللهجة المغربية. وكتب «ألارْكون» كتابا عن النصوص العربية والأعجمية المكتوبة بلغة العامة في مدينة العرائش.

الاهتمام بالنصوص يدخل في اهتمامهم بالأدب المغربي، من ذلك الدراسة التي قام بها «كوديرا دي ثايْدين» عن الكتبُ القديمة والحديثة في المغرب، وتحقيق «فِرْنانْدو فَالْديرّاما» لكتاب «الحايك» أو أغانٍ من القرن الثاني عشر الهجري، وكان هذا التحقيق رسالته في الدكتوراه.

والاهتمام بالآثار جانب من اهتمامهم بالمغرب. مثال ذلك ما كتبه «فِرْنانْدو مارْتينيث فَالْيرّاما» عن الكتابات العربية في باب العقلة بتطوان، وكتابة قبْرِية في سيدي الصّعيدي، وكتابة في قصبة تطوان وفي باب توت. ومن ذلك أيضا دراسة عنِ المآذن المغربية في كنائس طُلَيْطلة، والمباني المغربية القديمة في طليطلة لـ «خوسي أمادورْ دي لوسْ راموس».

وقد اهتم الإسبانيون كزملائهم الفرنسيين بالفنون. ومن اهتمام الإسبانيين دراسة عن الفن المغربي في «أراغون»، كتبها «كاسْكون كوتار»، والفن المغربي في طليطلة، والفن المغربي في إسبانيا والمغرب كتبهما «كوميث مورينو». و«كالْياي» كتب دراسة في جزئين

عن الفن المغربي في «أراغون». وكتب «طُرِّيس بالْباس» عن الفن العربي في إسبانيا في عهد الموحدين، وله بحث عن الصلات الفنية بين مصر وبين المغرب المسلم، وبحث عن المحراب الموحدي في كنيسة «مترولا» بالبرتغال. ومن اهتمامهم بالفنون رسالة دكتوراه كتبها «فِرْنانْدو دي كْرانْخا» عن مصطلحات المطبخ المغربي في العصر الوسيط.

أما البرتغاليون فكان اهتمامهم أقل بالدراسات التراثية المغربية حسب الأمثلة التي أمكن الاطّلاع عليها من المصادر المحدودة التي بين أيدينا. ولإعطاء صورة تقريبية عنها نشير في مادة التاريخ إلى ما كتبه «دافيدْ لُويس» عن حوادث «أُصيلا» في المغرب عند استيلاء البرتغاليين، وإلى بحث آخر له عن البرتغاليين في المغرب، وإلى ما كتبه «كُورِيا» عن آزمُّور، وما كتبه «أبروفيجاني» عن تاريخ «سانْتاكْروس»، وما كتبه «خوسي جارْسيا دومينْجيسْ» عن الأُسس التاريخية لصلات البرتغال بالمغرب.

وفي مجال الترجمة نجد ترجمة وصف سَبْتَة في القرن الخامس عشر لمحمّد بن عبد المالك قام بها «أبْروفيجاني»، وترجمة «روض القِرطاس» لابن أبي زَرْع إلى البرتغالية قام بها الأب «مانْويل ريبيلْيو دا سيلْفا»، وله أيضا ترجمة رحلة ابن بطوطة في مجلّدين.

كان بودنا أن نتتبع آثار المستشرقين في المغرب بالتعرض إلى ما قام به الأمريكيون والإنجليز والروس والسويديون والهولنديون والمجريون واليوغسلافيون، ولكل منهم إسْهامات في الدراسات المغربية أو ترجمة بعض الكتب المغربية أو أجزاء منها، كما نجد – مثلا – «تالْفيسْت» اليوغسلافي ينشر الجزء الرابع من «المغرب في أخبار المغرب» و«تورنْبرْج» السويدي يترجم «الأنيس المطرب في أخبار المغرب». وعبد الكريم جِرْمانوسْ المَجَري يكتب كتاباً عن الرحالة العرب وابن بطوطة. و«البارون تييزْنا ووزْن» الروسي ينشر ويترجم أخبار الصقلّيين من تاريخ ابن خلدون. و«فلادِمير لوتْسْكي» يخصص فصولا في كتابه «التاريخ الحديث للبلدان المستعمرة» عن تاريخ الشرق العربي والمغرب العربي.

أما الأمريكيون فنجد أنهم لم يهتموا بهذه الدراسات إلا بعد الحرب العالمية الأولى وبالأخص بعد الحرب العالمية الثانية. واهتمامهم – فيما يبدو – بالدراسات التراثية ضعيف جدا. وإنما اهتموا بالعمل السياسي والاقتصادي، كما اهتم بعض المعاصرين بترجمة بعض الإبداعات العربية عموما. والذين اهتموا بالتراث منهم اهتموا بالمشرق، واهتمامهم بالمغرب لا يكاد يذكر.

من الموضوعات التي اهتم بها المستشرقون الرحلةُ، فقد قام كثير منهم برحلات

إلى المغرب، وكتبوا رحلاتهم التي قام بعضهم بها في إطار دراسة المغرب مجتمعه وأوضاعه السياسية والاقتصادية والجغرافية خدمة للاستعمار، حيث قدّموا تقاريرهم إلى حكوماتهم في فرنسا أو إنجلترا أو إسبانيا. وبعضهم قام برحلة في إطار المغامرات والتعرف على مجاهل العالم، وكان المغرب منها. وبعضهم كتب رحلته أو حكاها - بالرغم عنه كما يمكن أن يقال - لأنه كان أسيراً. وكما أثّرت الصّدامات الحضارية والتاريخية في ما كُتب عن المغرب أو ما تُرجم من كتبه، أثّرت العلاقات التجارية والدبلوماسية والصراعات العسكرية وتسرب الخبراء والجواسيس في الرحلات التي كتبت عن المغرب، وخاصة منذ أن أصبح المغرب ملتقى نظرات المستعمرين من الفرنسيين والإسبانيين والانجليز والأمريكيين. في هذا الإطار نستعرض بعض الأمثلة، منها رحلات عَلي بيك، والرحلات التي ثبتها «دومِينْغو باديا» في أوائل القرن ونسبها إلى أميرٍ عبّاسي، كما تنكّر «بيرتون» بعده في شخْصيتي الشيخ ميرزا عبد الله، والحاج عبد الواحد. وكتب «دومينْغو باديا» رحلاته إلى إفريقيا وآسيا وخطط لرحلة أخرى إلى شِبه الجزيرة العربية. والذي يهمنا من رحلته الأولى هو وصف المغرب،[5] وقد بدأ رحلته للمغرب من طنجة على نحو ما يبدأ معظم الأوروبيين، إذ كانت الميناء الأول الذي يصل المغرب بأوروبا. وفي رحلته يصف المدينة والأوضاع الاجتماعية بدايةً من خِتان الأطفال حتى أحكام القائد وعادات الأكل وطقوس الزواج والوفاة والموسيقى. ويتحدث عن الدروس لدى المسلمين في فاس بحديث عدائي كما يتعرض لمفسري القرآن الذين يقول عنهم «إن بعضهم يخالف بعضا. فقهاؤهم متخاصمون أبديون في العلوم الإلهية». ويقول : «ولقد نصحتُهم بفصل المسائل عقلانيا والمحاججة فيها بعدَ ذلك، فحقق نصحي النتيجة المنتظرة. وإني لفخور بشرارة الضوء هذه التي أدخلتُها في عقول المسلمين. ولربما حققتُ نتائج أكبر على المدى الأبعد. لقد وجدتُ عندهم هندسة «إقْليدِس» في مجلدات كبيرة، وما تزال سالمة الهيئة لم يجرأ أحد على قراءتها أو نسخها ما عدا عشر صفحات أو أكثر بقليل».

ويقول عن الإسلام : «الدين الإسلامي غاية في البسّاطة ليس فيه من أسرار ولا طقوس تكريسية ولا وسطاء بين المخلوق وخالقه، لا زخارف ولا صُوَر. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه البساطة فربما لا تجد في أي من ديانات العالم هذا العدد من المغْمورين والشرّاح والمؤلفين المتضاربي الآراء كما في دين محمّد».

ويكشف لنا محلّلو هذه الرحلة أن الرحالة «دومينغو باديا» اتفق مع مغامر يدعونه «أمير السلام» .كان له مشروع في الهيمنة على المغرب بمساعدة «دومنيغو باديا» الذي

استخدمه للتعرف على «كل ما يناسبنا في الإمبراطورية». وقد قام الرحالة كمخطط، وهو يظهر الإسلام في صفة شريف وأمير عبّاسي مسلم، واستطاع أن يفوز بثقة السلطان ويقنعه – كما يقول هؤلاء المحللون (مانْويل كودي) بقبول الحماية الإسبانية ضد أعدائه الكثيرين –. ويتصل بعد ذلك بهؤلاء الأعداء ليشعل نار حرب أهلية تُتّخذ كعلة لهيمنة إسبانية بلا حسائر. وقد سار الرحالة في هذا المخطط فلقي كثيرا من الإكرام من السلطان، وإن كان لقي عداءً وحسداً من حاشيته، حتى أهداه السلطان حاريَتَين. ولكن مشروعه يفشل فيطرده السلطان.

الرحلة تكتسي طابعا خياليا غريبا، ويصعب التمييز فيها بين الغثّ والسمين كما قال «عويتِسولو».

النموذج الثاني رحلة قام بها الطبيب الإنجليزي الدكتور «آرْثر» ابتداء من سنة 1872 في آخر عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن وأضاف إليه تعليقات عن أيام السلطان مولاي الحسن قبل أن ينشره في سنة 1875[6]. بدأ رحلته من طنجة التي كانت محطة مهمة للتعرف على المغرب في وضعه الاجتماعي وأسواقه التي تتحول إلى منتدى رواة القصص والمشعودين، والأمن الذي يجده الزوار الأجانب، واللغة الإسبانية التي كانت منتشرة في المدينة. ويتحدث عن سكانها المتنوعين من مسلمين (9000 نسمة)، ويهود (5000)، وأجانب مسيحيين (نحو 600)، والسفارات والقنصليات التي كانت تمثل معظم دول أوروبا. ثم يزور المدن الشاطئية من الدار البيضاء إلى الجديدة والصويرة، ثم مراكش التي وصف جمال ضواحيها وصفاً بالغ الجمال، كما وصف مجتمعها وأسواقها ومساكنها وصفاً بالغ السوء. ثم زار مدينة آسَفي وعاد إلى مدينتَي الجديدة وآزمّور.

وقد تحدث الدكتور «آرْثر» بإعجاب عن إنتاج المغرب من الثمر والليمون والبرتقال والزيتون واللّوز والكمية الهائلة التي يصدرها المغرب من هذين الإنتاجين. وقد أُهْديت له براعم من النرْجس زُرعت بنجاح في الحدائق الملَكية في لَنْدَن بعد عودته. وقال عن الزهور في المَغرب : «إن مجلة أسبوعية إسمها «توجارد» نشرت مقالاً بعد كتابته لهذا الكتاب قالت فيه : إن آجام شجر الورد، وضيعات الزهور التي توجد في المغرب تتجاوز في انتشارها وفي مزاياها تلك التي توجد في دمشق، بل وحتى التي توجد في وادي المكسيك».

ويتحدث المؤلف عن مساحة المغرب على عهد زيارته فيقول إنها 000 220 ميل مربع، ولا يهمل الحديث عن نظام الحكم دون معلومات دقيقة، ويقول عن تقسيمه

الإداري إلى منطقتيه الشمالية والوسطى (فاس، مراكش) بها عشرون ولاية. ويتحدث طويلا عن طبيعة المغربي وتقاليده الاجتماعية وغروره وكسله وانعدام التمييز العنصري بين سكّانه وترحيب الطبقة المثقفة فيه بالأجانب، كما يتحدث عن طموح بعض المغاربة إلى تعدد الأزواج وإلى الاسترقاق، ويتحدث بتفصيل عن هوايات المغاربة وأكلهم وألعابهم ورياضاتهم. ويتحدث عن الجيش المغربي وعن مؤهلات الجندي المغربي، وعن الاستعانة بالخبرة الأجنبية في الجيش. ويتحدث عن السِّحر والسَّحَرة في المغرب.

ويبدو أن هذه الرحلة كانت تعريفا بالمغرب إذ خدمت العمل الاستعماري فلم تعدُ تقديم بطاقة تعريف وافية عن مغرب الثلث الأخير من القرن الماضي.

النموذج الثالث من الرحلات نأخذه من أوائل القرن الحالي، فقد قامت الكاتبة الأنجليزية «فرانْسيس مكنب» برحلة إلى المغرب ابتداء من أول هذا القرن، زارت طنجة وتطوان ثم أصيلا والعرائِش والقصر الكبير والمهدية، وتصل أخيرا إلى مدينتَي الرباط وسَلاَ، وانتقلت إلى الدار البيضاء والجديدة وآزمّور فمراكش. زارت بعد ذلك الصَّوِيرة وآسَفي ومنها عادت إلى بلادها. والرحلة حافلة بالملاحظات الثرية عن مغرب بداية القرن سواء من الناحية الاجتماعية أو السياسية. وإذا كانت الكاتبة قد اصطدمت بكثير من الإهمال والفوضى والفقر، فإنها وجدت كثيرا من العادات والتقاليد والثراء في بعض الأوساط، وإذا لاحظت في تطْوان كراهية شديدة للإسبانيين، فإنها تعيد ذلك إلى طرد المغاربة من الأندلس. وقد تعمقت هذه الكراهية بسبب فتك الإسبان بالمغاربة عندما احتلّوا تطْوان سنة 1860. وتشير الكاتبة إلى أن الروح الصليبية المتطرفة التي كانت تتقمص الحملة البرتغالية، جعلت المغاربة أكثر الشعوب الإسلامية تعصباً للدين. ومن الملاحظات الذكية أن المغاربة المتنورين بارعون في جمع الأسئلة وتنظيمها قبل وضعها، وإذا كانوا يحفظون أسئلتهم عن ظهر قلب فهم غير قابلين لتغيير آرائهم ولا مشاعرهم. وتقول إن المغربي أكبر مِضْياف على وجه الأرض، وهو يعتقد أن بلاده أعظم بلاد على وجه الأرض. وقد اتصلت بأحد قواد الجيش المغربي «مَكْلين» وهو ضابط اسكوتْلانْدي كان يخدم السلطان لمدة خمس وعشرين سنة. وكان أهم من يعرف المغرب. وقد كان يقدّر جنوده ويعتبر أن المغرب أكثر استقراراً مما كان يعتقد، رغم الوضعية التي كانت توجد عليها البلاد بعد وفاة السلطان مولاي الحسن. وقال لها إن المغرب في حاجة مع ذلك إلى الوقت.

والرحلة غنية بالملاحظات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويبدو أن صاحبتها لم تكن تقوم بدور سياسي في رحلتها.

أكتفي بهذه النماذج وأختم هذا الحديث باقتراح أتقدم به إلى أكاديمية المملكة المغربية، وهو أن تُكوّن خلية من الدارسين يتابعون الاستشراق وأعمال المستشرقين والدراسات التي أنجزوها في مختلف محاور المعرفة لتكون منها أولاً مكتبة داخل الأكاديمية، لأن كثيرا من هذه الآثار أصبحت نادرة الوجود أو ضائعة ولتحيي منها ما يستحق الإحياء بإعادة طبعه وتعميمه بين عموم المثقفين في المغرب وفي أوروبا وأمريكا التي لم يعد الاهتمام بالمغرب يهم أحدا منهم إلا ما يتصل بالجانب السياسي والاقتصادي، ثم ترجمة ما يستحق الترجمة من هذه الدراسات النادرة. فقد قدّم المستشرقون للمغرب، كما قدموا للمشرق، دراسات جيّدة ونادرة عن تراثه وتاريخه واكتشفوا كثيرا من نوادر مخطوطاته التي كانت مدفونة في خزائنه. وهذا المجهود الاستشراقي لا ينبغي أن يغمط حقه بتأثير من الفكرة السائدة من أن المستشرقين كانوا جميعهم في خدمة الاستعمار. فحتّى الذين كانوا منهم في خدمة الاستعمار كانوا علماء وفّوا للبحث العلمي حقه ربما أكثر مما وفّوا لخدمتهم للاستعمار. وانتهى الآن الجانب السلبي من عملهم وبقي ما يمكن أن نسميه الجانب الإيجابي.

أرجو أخيرا أن تكون هذه الندوة التي اقترحتها لجنة القيم الروحية فاتحة لمجهود تقوم به الأكاديمية لإحياء تراث المستشرقين بالمغرب.

## هوامش

(1) محمود المقداد : تاريخ الدراسات العربية في فرنسا (سلسلة عالم المعرفة)، ص : 19.

(2) نفس المصدر، ص : 97 – 117.

(3) المقداد، مرجع سابق، ص : 80 وما بعدها.

(4) الترجمة العربية، ص : 158

(5) «في الاستشراق الإسباني» لـ «خوان غويسْتوبولو»، ترجمه إلى العربية كاظم جهاد ص : 97 وص : 177.

(6) لخص هذه النماذج من الرحلات المرحوم عبد المجيد بن جلّون، وعلق عليها في سلسلة من أربعة كتب نشرها تحت عنوان «جوْلات في مغرب أمْس» نشر مكتبة المعارف، سنة 1974.

# صورة المغرب
# في الاستشراق الفرنسي المعاصر

سعيد بنسعيد العلَوي

من العسير على الباحث أن يأتي بجديد في موضوع المغرب في الدراسات الاستشراقية الفرنسية المعاصرة، بل ويكاد يكون من المتعذر عليه أن يتجاوز اجتهادات الباحثين المتداولة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة (التاريخ، علم الاجتماع، الجغرافية، السياسة...) : سواء ما تعلق منها بالإبانة عن الطابع الإيديولوجي الصريح لتلك الدراسات، إذ كانت في خدمة الخطط الاستعمارية المباشرة، أو ما تعلق منها بتحليل ونقد جوانب القصور المعرفي فيها.[1] وقد نكون في غنًى عن التوضيح بأن قولنا هذا لايقتصر على الدارسين المغاربة، حيث كان الهم الوطني والهاجس التحرري ملازما لهم بالضرورة، بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ولكنه يشمل ثلة من الباحثين الفرنسيين[2] حيناً ومن الدارسين الأنجلو-سَكْسونيين أحيانا أخرى.[3] ومن جانبنا فإننا نعبر عن تقديرنا للجهود المبذولة في تلك الدراسات وكذا عن إفادتنا الكثيرة منها، بل وعمِلنا بالنتائج التي انتهت إليها في حدود ما تسمح به طبيعة تناولنا للموضوع. وما نتوخى القيام به هو محاولة استجلاء الملامح العامة لصورة المغرب، دولةً ومجتمعا وثقافة، في الوعي الثقافي الفرنسي في العقود الثلاثة الأولى من القرن الحالي، وذلك بالوقوف عند بعض أدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر : كُتب الرحلات، وتقارير الأبحاث الميدانية (الجغرافية، الإثنولوجية اللغوية وما إليها) المرفوعة إلى مصالح الاستعلامات الكولونيالية في الأغلب الأعم، وهذا فضلا عن الدراسات الاستشراقية «التقليدية» (في مجالات التاريخ، والتشريع الإسلامي، وفقه النوازل خاصة). ولمحاولة استجلاء ملامح هذه الصورة فائدةٌ مزدوجة في برنامج «تاريخ الفكر» الذي نصدر عنه : فهو من جهة أولى يمكننا من تبيين صورة المغرب في مرحلة هامة من مراحل تطوره،

مرحلة بداية المواجهة بين نمطين من أشكال الوجود السياسي، والاجتماعي، والثقافي، وذلك على نحو ما تظهر به هذه الصورة عند من كان يعتبر «غيراً» أو «آخراً» – أي مختلفا ومخالفا في الملة والحضارة والوجود. وهو، من جهة ثانية، يلقي أضواء كاشفة على معرفتنا بثقافة وذهنية من كان المغرب عنده «غيراً» أو «آخراً»، وهو الاستشراق الفرنسي – وهذا في مرحلة هامة، بل وحاسمة، من مراحل تكوينه.[4]

نهدف في هذه الدراسة إذن إلى الإجابة عن السؤال التالي : ما هي العناصر الكبرى التي عملت على رسم صورة المغرب، على نحو ما كانت عليه في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وأيا من تلك العناصر كان فاعلا في تحديد الملامح البارزة في تلك الصورة ؟ ونسعى، كذلك، إلى الإجابة عن سؤال ثان نراه متضمنا في السؤال الأول ومساعدا في إجلائه وتوضيحه : وماهي مظاهر القوة والدقة في تلك الصورة من جهة أولى وجوانب الضعف والارتباك فيها من جهة أخرى ؟

والسؤالان معا، على النحو الذي نطرحهما به، يقتضيان لزوم التمهيد لهما بجملة مقدمات وتوضيحات، هي سبيلنا إلى الوقوف على بواعث الصورة، وهي الوسيلة التي تبين دعائمها في مجال الاستشراق الفرنسي المعاصر.

## أولا : جذور ثقافية وروافد إيديولوجية

يحمل الوعي الثقافي لكل شعب من الشعوب مجموعة من الأحكام المعيارية يطلقها على ثقافة الشعب أو الشعوب «الأخرى»، أي تلك التي يعتبرها مغايرة له ومختلفة عنه. وهذه الأحكام المعيارية تكون بمثابة المقولات أو الأنماط الذهنية القارة نسبيا فصياغتها أولا، ثم تمكنها من الذهنية الحاملة يكون مما يصعب إخضاعه لمحك النقد والمراجعة، وإن تبينت غرابته، ويعسر التخلص منه، وإن بدا خطأه، فهو نسيج من الرؤى، والأحلام، والأساطير التي تدخل في صلب الثقافة التي يكون الشعب، بمختلف فئاته ومكوناته، حاملا لها. وصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، وبغض النظر عن «النظرة الاستشراقية» ذاتها وما تستدعيه من قول، لم تكن لتشذ عن هذه القاعدة : فالمغرب جزء من «الشرق»، بكل ما يشتمل عليه الشرق من سحر وغرابة وغموض، وهو بعض من «أرض السلام»، بكل ما يحمله النعت، في ذلك الوعي الثقافي، من معاني تحمل على النفور والانزواء والرفض آناً وعلى الإعجاب والدهشة آناً آخر. ثم إن ما كتبه الرحالة وسجلوه من ملاحظات أو أصدروه من أحكام، ينضاف إلى الصورة السابقة ليصبح جزءاً من مكوناتها. وأخيرا فإن الأطماع الاستعمارية الفرنسية، وما سخر لخدمتها من وسائل «علمية» هائلة ومن تجند لتنفيذها، عفوا أو قصدا، من العلماء

والباحثين تأتي لاكتساب تلك الصورة ما تكون في حاجة إليه من وسائل الدعم والمساندة وتمكينها من القوة المادية الكافية. مكونات ثلاث إذن ساهمت، متظافرة، في رسم الملامح البارزة لصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي المعاصر بواسطة عمل الاستشراق، وعملت على تعميق تلك الصورة وإكسابها طبيعة المقولات الثابتة والعادات الذهنية القارة. فلنحاول، في هذه الوقفة القصيرة، أن نستشف طبيعة كل من هذه المكونات الثلاث على حدة متوخين الإيجاز وسالكين طريق الإشارة الموحية عوضا عن العرض الضافي المسهب.

**1** — في ثمانينات القرن كتب أحد الجغرافيين الفرنسيين متحدثا عن المغرب فقال: «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا. إذ بالرغم من وجوده قيد كيلومترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزء من أوروبا، فإن الأوروبيين مبعدون عن هذا البلد الجميل بدافع التعصب الديني، وبفعل همجية لا تليق بمن يفخرون بانحدارهم من أصلاب مغاربة قرطبة وغرناطة».[5] والواقع أن نعت التعصب الديني من جهة أولى والهمجية من جهة ثانية لا يعتبر شذوذا عن القول الغربي عامة ولا الإشارة إلى المغاربة (Les maures) في إشارة خفية تفيد التقابل الضمني بين هذه الفئة وبين أهل التعصب وأصحاب الهمجية. فالتعصب الديني، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، يقترن باتّباع ملة الإسلام — وإنه لأمر له دلالته أن نلاحظ أن لفظ «المسلمين» يقل تداوله في كتابات الفلاسفة والمفكرين في عصر الأنوار الذهبي في مقابل نعت آخر هو «المحمديون» Les Mahométains — أي أصحاب النبي محمد ﷺ. ونحن نعجب، حقيقة، من تمكن هذا النعت من مفكر كبير، هو فولتير، وقد أراد لفكره أن يكون حرا طليقا.[6] والهمجية، في معنى رفض كل القيم والأعراف والمواثيق واتخاذ الجشع والنفاق والكسل دَيْدناً وسبيلا هي، في عمق التصورات الثقافية الأوروبية، من خصائص «الشرق» ومستلزمات الإنسان «المشرقي». والحق أن في وسع الباحث أن يتحدث، في سهولة ويسر، عن «أسطورة الشرق» في كتابات المؤلفين الغربيين بدءاً من أسفار الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى وانتهاءً إلى أعمال الشعراء والروائيين والمؤرخين وعلماء الجغرافيا في الأزمنة الحديثة[7]. وصورة المغرب، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، تجد جذورها العميقة في هذه الأسطورة من حيث التطابق التام في الذهن بين المشرقي وبين المغربي. كما أن هذه الصورة تخضع للنمط الذهني، الجامد، الذي يدرج فيه أهل الإسلام أو «المحمديون».

وأما التعجب من سلوك «المغاربه» سبيل الهمجية فهو إشارة خفية إلى إقصاء

البربر، السكان الأصليين لبلاد المغرب من دائرة أولى هي الإسلام (والتعصب الديني صفة مميزة له) ومن دائرة ثانية هي «الشرق» (والعرب أو الانتماء إلى العروبة صنو لنعت الشرق وجزء منه)، ومن تم التمهيد لخلق أسطورة جديدة تعبر عنها مجموعة من الأزواج الجديدة : العربي / البربري، الأصلي / الوافد، المخزن / السيبة، الإسلام الرسمي / الإسلام الشعبي... هذه الأسطورة يمكن أن ننعتها تارة بأسطورة «المغرب المجهول» ونطلق عليها، تارة أخرى «أسطورة المغرب الحقيقي» أو «التاريخي» – أي المغرب (دولة، ومجتمعا، وحضارة، وثقافة) السابق على «الغزو العربي» و«الاجتياح الإسلامي». وهذه الأسطورة كانت من القوة والتمكن من النفوس بحيث إنه لم يكن في وسع عالم إثنولوجي من القرن العشرين ورجل سلك منهج البحث الميداني القائم، من حيث المبدأ، على الملاحظة والتسجيل أن يتخلص من إسارها. ولربما كانت لحظات الصراحة والوضوح عند المرء هي الوقت الذي يستسلم فيه للتعبير عن مكنونات صدره والبوح بما اجتهد طويلا أن يخفيه. فبعد جولة طويلة في المغرب وعمرانه وآثاره يقف العالم الإثنولوجي الفرنسي إدْمونْد دُوطِي E.Doutté في حال من الانشراح والإعجاب معا أمام الآثار الرومانية في مدينة وَلِيلي :

«من المتعذر على المرء أن يصف، لمن لم يخبر ذلك، ما يعتمل في نفس المسافر من انفعال عظيم عندما يجد هذا الأسلوب البسيط وكذا قوة الصلابة والإتقان في هذين الأثرين العظيمين اللذين ظلا شاهدين على العلامة الخالدة للعبقرية اللاتينية – وهذا بعدما كان هذا المسافر قد ظل منغمسا شهورا عديدة في همجية الإسلام الحادقة، وبعد أن يكون قد أضناه فقر المعمار العربي».[8]

2 – تعددت أسفار الرحالة الفرنسيين إلى المغرب واختلفت، من حيث طول المكث وقصره، في فترة تمتد بين العقدين الأخيرين من القرن المنصرم ومستهل العقد الثاني من القرن الحالي. والناظم بين أصحاب هذه الرحلات هو انتماؤهم إلى فئات اجتماعية ميسورة من جانب أول، وتمويل أسفارهم من بعض المؤسسات العلمية الكبيرة المتوافرة بدورها على سند قوي من الحكومة الفرنسية في باريس أو الجزائر، أو منهما معاً من جانب ثانٍ.[9] وليس الباحث في حاجة إلى بذل جهد فكري عظيم ليتبين الأسباب الخفية التي كانت وراء هذه الرحلات الاستكشافية أو «الاستعلامية». فأصحاب تلك الرحلات يُشعرون القارىء بتلك البواعث أحيانا كثيرة.[10] وقد كان من شأن «المهمة» التي يقوم بها الرحالة أن تجعل من صاحبها مشاهدا ثاقب الملاحظة، ومن الملاحظات التي يدوّنها إفادات كثيرة، بل وعظيمة الشأن، في معرفة الأماكن

وأنماط اللباس، وأنواع السلاح المتداول، وطبيعة العلاقات التي تقوم بين الأشخاص الواقعين في مجال المشاهدة – أضف إلى ذلك ما يكون فيه أكثر براعة في القوَل بحسب ما يكون الرحالة ضابطا خبيرا في الجيش، أو عالما جيولوجيا. ولكن مهما يكن من جوانب الإفادة العلمية، في البعض من تلك الرحلات على كل حال، ومن الرجوع المستمر إليها من طرف المؤرخين وعلماء الاجتماع، وأساتذة الجغرافيا المشتغلين بالشؤون المغربية، فإن تلك الرحلات لم تستطع أن تتخلص من موروثاتها الثقافية ولا أن تنضوي عنها ثوب الروافد الإيديولوجية الذي ظل يلفها بإحكام شديد – لا بل إنها عملت في الأغلب الأعم على تأكيد النظرة القديمة وتعميقها – ومن هذا الجانب، وكما هو الشأن في أدب الرحلات عموما، فإن الأسفار المكتوبة تفيدنا في معرفة سلوك المشاهد أكثر مما تفيدنا في التعرف على موضوع مشاهدته، وتخبرنا عن الذهنية التي «ترى» أكثر مما تخبرنا عما هو واقع في مجال رؤيتها. ويبدو أن هذه الملاحظات جميعها تصدق على ما أجمع الدارسون على اعتبارها أهم الرحلات الفرنسية المعاصرة وهي رحلة شارْل دوفوكو Charles De Foucauld «استكشاف في المغرب».

يَفِدُ دوفوكو إلى المغرب حاملاً لموروثه الثقافي كاملا، ومستحضرا صورة المغرب في ذلك الموروث : ذلك ما يكون في وسع القارىء أن يتبينه منذ الفقرات الأولى من الكتاب، في مقدمة الكتاب ذاتها. وإلى نَعْتَي التعصب الديني والهمجية ينضاف نعت جديد، هو رفض الغريب واستبطان العداوة له، أو الدأب على النظر إليه بحسبانه عَدُواً أي غازيا. ومع هذه النعوث الثلاثة لا يمثل المغرب في وعي المسافر وفي ناظريْه إلا في صورة البلد الموزع في قسمة ثنائية (بلاد المخزن / بلاد السيبة). والشطر الأكبر في هذه الثنائية صعب معرفته، مع أنه عمق المغرب وحقيقته معا «وهكذا تكون خمسة أسداس المغرب مغلقة في وجه المسيحيين كُلّية، فلا يكون لهم أن يَلِجوها إلا باستعمال الحيلة، مع المخاطرة بحياتهم. وعدمُ التسامح الأعمى هذا لا يكون التعصب الديني سببا له، ولكنه يجد مصدره في شعور آخر مشترك بين الأهالي : ففي أعينهم لا يكون الأوروبي المسافر في بلادهم سوى مبعوث أُرْسِل من أجل الاطّلاع على أحوالهم، فهو يأتي لدراسة أرضهم بدافع الغزو. هو جاسوس إذن، ولهذه الصفة فهو يُقتَل لا لكونه كافراً».[11]

يحجب شارْل دوفوكو شخصه الفعلي مرتين : في الأولى، بتنكره في شخصية يهودي وسياحته في البلاد في ثياب راهب يهودي، وانصرافه عن الأعين يكتب ويسجل في المساء ما يلاحظه في يومه أو يبسط ما خطه من نقط سريعة. وفي الثانية، باختياره

«سبيل المخاطرة» وبتنقله في البلاد «المقفلة في وجه المسيحيين» والعسيرة المنال على السلطان ذاته، وبفراره الدائم من الحواضر إلا ما اضطر إليه ومن بلاد «السِّيبَة» لا يتأتى له فقط مشاهدة المغرب الفعلي أو «التاريخي» ولكنهُ يقدر على مشاهدة «المخزن» ذاته ودراسته، إذ يُطِل عليه من جواره أو يرقبه من حيث لا يراه. وبلاد «السيبة»، على نحو ما تَبدو لِفُوكُو، هي «البلاد الحرة»،[12] أي تلك التي لاتخضع لسلطة «المخزن» فهي رافضة أبدا لما يكون رمزا لذلك الخضوع : دفع الضرائب الواجبة من جهة، ومن جهة أخرى إمداد السلطان بأعداد معلومة من الرجال يكونون جندا في جيش الجهاد متى كانت البلاد مهددة في ثغورها، أو فرسانا أو رجالا في عدد «الحرْكَة»[13] التي يعلنها السلطان على قبيلة من القبائل الخارجة على الطاعة. قد يوجد ممثل للسلطان في هذه المنطقة أو تلك من بلاد «السيبة»، كما هو الشأن في قبائل «زَيَان» مثلا، وهو القائد، ولكن هذا الأخير «يكون هو الوحيد من رجال القبيلة الذي يتشكك في كونه قائدا عليهم وفي معرفة أن هنالك سلطان تلزمه طاعته. فلا تراوده البتة فكرة طلب قرش واحد ضريبة ولا يخطر بباله قط مطالبة القبيلة بإمداد جيش السلطان برجل واحد».[14] فالقبيلة هي السلطة الفعلية، بل الوجود الفعلي وقد يلزم الاعتراف بسلطة أخرى.والرجوع إليها والعمل في معيتها أو تحت إمارتها الروحية أحيانا وتلك هي سلطة «الزوايا». ومتى ولّى المسافر وجهه شطر سهول «تَادْلة» خارجا عن مدينة مَكْناس فإنه يدخل في محيط «السِّيبة»، من حيث الفضاء المادي (الجغرافي والبشري)، بمجرد ما تصبح أبواب المدينة وراء ظهره، وهو يلج الفضاء الروحي – فضاء سلطة «الزَّاوية» القوية «فلا مخزنَ ولا سلطان، ولا سلطة إلا سلطة سيدي بنداود» – كبير الزاوية الشرقاوية «أيام رحلة فُوكو وركبه. وأين السلطان إذن ؟ وما القول في «المخزن» ؟ والجواب عند المسافر الفرنسي تتضمنه ملاحظات سلبية، عديدة، يسجلها في مواطن متفرقة من سفر رحلته. صورة السلطان هي الضعف، ضعف الشخصية وضعف الحيلة معا. «فالهم الملازم له هو العمل على أن لاأحد في بلاده يصبح غنيا جدا، ولا نافذ القول كثيرا. فقد يكون الأمر القليل كفيلا بالإطاحة بعرشه»[15]. وصورة المخزن حلقة مفرغة من التسلط والقهر والفساد : فالدولة تحصل الأموال دون أن تصرف منها دانقاً واحدا من أجل خدمة مصالح البلاد. والعدالة تباع، والظلم يشترى، وأما العمل فلا طائل من ورائه. وإلى هذا كله ينضاف الربا والسجن من أجل تسديد الديون»[16]. والحصيلة سلب محض كما يثبتها بعد بضعة عشر عاماً رحالة فرنسي آخر ينحدر من طبقة النبلاء، شأنه في ذلك شأن فُوكُو، وهو المَرْكِيزْ دُو سيكونْزاك Le Marquis de Segonzac : «المغرب بلاد واسعة جدا ولكن سكانها هشيم بشري يكاد ينتظم أحيانا

في تجمعات بشرية، في حدودها الدنيا (...) فسيفساء عن القبائل المستقلة بذاتها». فلا رابطة فعلية تربط بين سكان البلاد الواسعة، ومن العبث بطبيعة الأمر أن يتحدث المرء عن «تماسك سياسي». فالقوم لم يتمكنوا بعد «من الارتقاء إلى فكرة الأمة». ولكن من العبث كذلك أن يتحدّث المرء عن «تماسك ديني مادام التنافس الحاد بين الزوايا المتناحرة قد هدم السنة وفكك وحدة الإسلام».(17)

3 – أصبح المغرب في التصور الفرنسي، في مطلع القرن العشرين، موضوعا للامتلاك والسيطرة بكيفية صريحة ومباشرة. وفي الأدبيات الاستعمارية حديث طويل ونقاش كثير في سياسة «التغلغل السلمي». والمراد بهذه العبارة اجتناب سبل الاقتحام العسكري الصريح وإعمال المدافع، وقد بدا إمكان الاستغناء عنها وتجلت «قابلية» المغرب للاستعمار بمعنى أن كل الأسباب الموضوعية والشروط الذاتية تجعل احتلاله أمرا متاحا. وعقيدة القول بوجوب التمييز بين «بلاد السيبة» و«بلاد المخزن»، على نحو ما استقرت عليه في الوعي الفرنسي، والقول بنظام سياسي متفكك، كل هذا أثار جدالا كثيرا في أوساط الإدارة الاستعمارية (– في كل من باريس والجزائر – وفي أوساط كبار ضباط الجيش الطامحين إلى توسيع رقعة المستعمرات والباحثين عن تحقيق الأحلام وصناعة الأمجاد) حول ما إذا كان الأجدى سلوك «سياسة المخزن»، أم إن الأنسب هو اتّباع «سياسة القبائل» ؟ وبتعبير آخر فقد كان الاختلاف قائما في الاعتماد على القبيلة في تحقيق «التغلغل السلمي»، فهي عند القائلين بهذا الرأي، القوة الفعلية في المغرب والفاعلة فيه بل هي حقيقة وجوده. وبسلوك طريقها يكون الاطمئنان إلى اجتثات الدولة المغربية، إن وجدت، من أصلها، والتمهيد لربط البلاد بالدولة الفرنسية بكيفية نهائية – أو القول باللجوء إلى المخزن، فهو القوة الشرعية ومعها كانت العهود والاتفاقيات، ومساندته اقتصاديا ودعمه عسكريا وإداريا ثم النفاذ إلى البلاد بواسطة الدواليب العتيقة لهذا المخزن، وربما مع الإبقاء عليها واستحداث آلية ناجعة وعملية بجوارها وبمنأى عنها في الوقت ذاته. وإذا كانت الغلبة قد تحققت لهذا الرأي الثاني، وكان ما عرف في تاريخ المغرب المعاصر بسياسة لُيُوطِي تارة واشتهر، تارة أخرى، بنعت «السياسة البربرية»، فإن الجدير بالذكر هو أن أنصار كل من السياستين ودعاتها قد جعل من العمل بمبدأ «المعرفة العلمية» شعارا له، كما أنه سخر من الوسائل ما كان غير قليل لخدمة ما يؤمن به. وبالجملة فقد عملت أوساط الإدارة الاستعمارية في الجزائر على دعم «سياسة القبائل» واشتهرت بما قامت به من دراسات ونشرته من أبحاث تحت رعاية «لجنة إفريقيا الفرنسية»، ومنشورات «الإرشادات الاستعمارية» وما إليها، وكان أنشطُ العاملين فيها، ممن كرّس لمعرفة المغرب – نظاماً سياسيا ومجتمعاً – جهداً كبيرا، العالم الإثنولوجي

إدْمونْد دُوطّي E.Doutté. في حين سهرت الأوساط الدبلوماسية والسياسية في باريس على رعاية «سياسة المخزن»، ومن ثمار تلك الرعاية إنشاء «البعثة العلمية في المغرب»[18] في مدينة طنجة – ولا جدال في أن أكثر من عمل فيها نشاطاً وأغزرهم إنتاجاً هو المستشرقْ الفرنسي الشهير مِيشُو بِيلّير Michaux Bellaire. والحق أن الباحث لا يملك أن يخفي تقديره الفائق وإعجابه الشديد لما قامت به المؤسسة الثانية خاصة : بالاستقصاء الميداني، والدراسات الإثنولوجية، واللسانية، والتاريخية، والاجتماعية، والجغرافية. وقد يكفي هذا الباحث أن ينظر في فهارس «الأرشيفات المغربية» ليتبين سعة أفق المشروع «العلمي» والقائمين عليه. ولعله يكفينا أن نشير إلى عناوين بعض المؤلفات التي تم نقلها إلى اللغة الفرنسية، في وقت قصير نسبيا، لندلل على ذلك، ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، أنه قد تمت ترجمة ونشر كتاب «الاستقصاء» لأحمد بن خالد الناصري، وكتاب «الفَخْري» لابن طَباطبا، وكتاب «دوحَة الناشر» لابن عَساكر، وبعضاً من الفتاوي التي تضمنها كتاب «المِعيار» للونْشَريسي. لقد كانت «إرادة المعرفة»، معرفة المغرب دولةً ومجتمعا وثقافة، وتسخير تلك المعرفة من أجل خدمة قضية «التغلغل السلمي»، مع الإيمان بالعلوم الاجتماعية الناشئة في فرنسا وإقرار المبادىء التي تعلنها الفلسفة الوضعية هي حذو العاملين في كل من الجزائر وباريس، ثم في طَنْجة، برعاية من العاصمة الفرنسية. ومن بين الآراء والخطب الكثيرة نقف عند هذه الجمل الموحية والممتلئة حماساً :

«لقد قادنا التجريب الاستعماري إلى لزوم تطبيق المذاهب التي قام بصياغتها تلامذة أوجسْت كُونْت، أولئك الذين كانت السوسيولوجيا بالنظر إلى السياسة في أعينهم على غرار ما كانت عليه البيولوجيا بالنسبة للطب. فلنعرف كيف نستلهم الفكر الوضعي في المغرب إذا ما كنا نطمح إلى تحقيق إنجاز عملي في هذا البلد. ولنبتدأ من حيث انتهينا في جهات أخرى : بتعيين كل ما كان عليه المجتمع المغربي في تطوره القديم والحديث، وذلك حتى نتمكن من قيادته بثقة تامة في النفس (...) نحو تطوره في مستقبل الأيام : مستقبل التقدم السلمي في ظل رعاية فرنسا الديموقراطية».[19]

استلهام درس «الفكر الوضعي»، لاتخاذ المعرفة العلمية الشاملة منهجا في معرفة المجتمع المغربي، والإيمان بقوة فرنسا وقدرتها على قيادة مستقبل المغرب : تلك هي عناصر الخطة التي سيصبح لُيوطِي القائد والمنفذ البارع لها. وعلى هذا النحو أصبح المغرب موضوعا للمشاهدة وفي هذه الأجواء تم رسمها وإجلاء ملامح صورته في الاستشراق الفرنسي المعاصر.

## ثانياً : صورة المغرب، ملامح بارزة ومكوّنات باطنة :

هل كان في وسع الاستشراق الفرنسي المعاصر، في جهوده الأكاديمية واجتهاداته المعرفية، أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت عنه في الوعي الثقافي الفرنسي ؟ وهل كان في إمكانه، بالتالي، أن يعمل في هذا المضمار في منأى عن المحددات الكبيرة الثلاث التي وقفنا عندها في الفقرة السابقة : الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية، وعمل سياسة «التغلغل السلمي» ؟ لنرجىء الإجابة عن السؤالين إلى حين. ولنحاول الآن استقصاء ما وجدنا كتابات المستشرقين الفرنسيين تلتقي عنده، وإن سلكوا دروبا مختلفة في البحث واتبعوا مناهج متباينة بحكم الحقول المعرفية التي ينتسبون إليها، في قولهم في المغرب – دولة ومجتمعا وثقافة – وبالتالي في رسمهم لصورته على نحو ما تبدو لهم. وجماع القول أن حديث الاستشراق الفرنسي المعاصر عن المغرب يكون في مستويين اثنين : مستوى أولْ هو الحديث عن المغرب من حيث صورته الظاهرة والبادية للعيان، أو لِنَقُل إنها الملامح البارزة في الصورة أي تلك التي تكفي المعرفة الأولية اليسيرة، والمتوافرة، في الوقوع عليها. ومستوى ثانٍ هو الحديث عن المغرب على نحو لا يطيقه إلا الباحثون المدققون : أولئك الذين اجتمعت لديهم المعرفة التاريخية بالمغرب، والمعرفة الكافية بالتشريع والحضارة الإسلاميين، وصرفوا في دراسة نظم المغرب السياسية، والاجتماعية، والدينية وقتا غير يسير – وهذا فضلا على الاطّلاع على الأبحاث الميدانية والتقارير المسهبة الضافية. ومن الإنصات إلى خلاصة الحديثين، كل على حدة، ثم الربط بينهما، بعد ذلك، في صورة الاستنتاج الضروري، نقدِر على إجلاء الصورة ونتمكن من تخليصها مما يكون فيها منْ شوائب أو ستائر يحملها عليها هذا الغرض أو ذاك.

### الملامح البارزة والعلامات الواضحة

إذا ما نظرنا فيما كتبه عن المغرب بعض من رجال الإدارة الحمائية المسؤولون عن التعليم، مثل جُورْج هارْدِي Georges Hardy في مقالاته عن «الروح المغربية»، وبول مارْتي Paul Marty – في كتابه التقريري الشامل «مغرب الغد»،[20] أو قرأنا بعضا من انطباعات الأدباء والروائيين أمثال بْيِيرْ لُوتي Pierre Loti والأخَوَيْن طَارُو Tharaud[21] – فضلا عما نقف عليه عند كل من إدْمُونْد دُوطّي E. Doutté وميشُو بِيلّيرْ... إذا ما تفحصنا هذه الكتابة المتنوعة في الأسلوب والمنتسبة إلى حقول معرفية مختلفة، وإلى أجناس أدبية متغايرة فإننا نجدنا عند اشتراك في تعيين صورة المغرب، دولة ومجتمعا، والمغربي إنسانا ينتمي إلى تلك الدولة ويصدر عن ذلك المجتمع.

**1** – من خطَل الرأي الاعتقاد بأن المغرب «دولة»، وأن أهله يشكلون «أمة»، وأن وحدة في «الشعور الوطني» توحد بينهم. فالقول بأن المغرب دولة وهمٌ محض. «والديبلوماسيون الأوروبيوني ورجالنا خاصة، هم الذين رسموا الواجهة الخادعة لدولة مركزية ولبلد موحّد» كما يقول بينُون Pinon.[22] هو وهمٌ لأن مقوّمات الدولة، كلها منعدمة، وأولها الشعور بالانتماء إلى الأرض الواحدة وهذا الشعور ضامر، بل هو منعدم إذ متى حدّثك الإنسان في المغرب فهو ينسب نفسه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه وهو لا يذكر البلد إلا عفوا. وثانيها وجود الشعور الوطني – وهذا منعدم بدوره إلا ما كان من نوع من «الوطنية الجهوية» ومن «التضامن الموجود بين أعضاء القبيلة الواحدة» وفق ما يراه دُوطّي Doutté.[23] وثالثها النفاذ الفعلي لقول السلطان وحكمه في رعاياه.[24] ومن الوهم أن يقول المرء بوجود حكومة في المغرب، في المعنى الغربي للكلمة، وإنما هي أشباحُ مؤسسةٍ ونُظُم[25] – وإنما المغرب قبائل مجتمعة أو بالأحرى متجاورة في المكان وخالية من الرباط «العضوي» الذي يشدّها إلى بعضها البعض ويكسبها نوعا ما من الوحدة إلا ما كان من الاشتراك في الرابطة الدينية تلك التي يكون بها «الائتلاف غير العضوي لهذه الكثرة من المدن والأحياء والتي نسميها مغربا».[26]

**2** – ينتسب المغاربة إلى الدين الإسلامي الواحد في سوادهم الأعظم (فهناك قلة من المغاربة اليهود) ولكن هذه الوحدة في الدين هي من حيث الظاهر فقط، أما واقع الأمر فهو وجود إسلامَيْن اثنين : إسلام «رسمي»، وإسلام «شعبي». الأول هو الإسلام حسب ما يتحدث عنه الفقهاء ويمارسه المتعلمون أو المهذبون من سكان المدن والحواضر عامة. والثاني هو الإسلام، كما يعيشه الناس في واقعهم في البوادي عامة وكما يحياه ويدين به البربر خاصة. وكما يعيشه هؤلاء فهو خليط من العقائد الإسلامية الحقة على نحو ما هي عليه في القرآن والسنة، ومن المعتقدات الوثنية السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب (تقديس الأولياء لدرجة الشرك، وعبادة الأوثان والأنهار والأشجار،...). وأما الإسلام العقائدي، وبالتالي «الرسمي»، فليس متمكنا من هؤلاء البربر أبدا : «ويمكن القول إن البربر في المغرب بعيدون عن الإله الواحد الذي يقول به الإسلام بالقدر الذي كان عليه عرب الجزيرة العربية من الابتعاد عن الله تعالى قبل بعثة النبي».[27] وإن هي إلا قشرة سطحية سهل زوالها، فهي لا تنال من نفوس البربر شيئا كثيرا، وعلى كل فإن ما نجح الإسلام من تحقيقه في بلاد البربر هذه، عبر هذه السنوات الألف التي سعى فيها إلى التغلغل فيهم هو أنه أضاف إلى همجية القوم الأصلية فيهم التعصب الديني الشديد».[28]

3 – لايزال المجتمع في المغرب على الحالة التي كان عليها «أيام يُوغَرْطة وتاكفاريناس»،[29] في تلك الأزمان البعيدة والسابقة على وفود العرب، ومعهم الإسلام، إلى أرض المغرب. بل إن المجتمع ذاته، من حيث هو اجتماع بشري وتعبير عن المجاوزة الأولى لما نعته فلاسفة الفكر السياسي ب«حالة الطبيعة» ودرج علماء الإثنولوجيا الفرنسية خاصة على التعبير عنه بالحالة «البدائية»، لايزال بعد «في مراحل التشكل الأولى».[30] وبقدر ما يتوغل المرء في البوادي والأرياف، وبالتالي في الأجواء الثقافية البربرية، فهو يجد مختلف مظاهر ذلك المجتمع «البدائي» وصورها، ويصادف أنماطا من الاعتقاد وأشكالا من العادات والتقاليد، وأنواعا من البراءة والطيبوبة على نحو ما يصفه رُوسُّو في حديثه عن الإنسان الأول في «حالة الطبيعة». وعلى العكس من ذلك فإن الأخلاق تبلغ من الانحطاط والتدني في المدينة وعند ساكنيها درجات بعيدة. «والسمة الغالبة في طباع المغاربة، وحديثنا الآن عن سكان المدن وسهول الغرب، هو حبهم الشديد للبذخ والإسراف : فاحترامهم بالتالي لمِلْكية الغير ضئيل، وهم يميلون إلى إخفاء الحقيقة، وينزعون إلى التملص من عهودهم ومواثيقهم متى كان ذلك يجلب لهم نفعا شخصيا».[31] ولذلك كان النفاق والتذبذب في الالتزام بأوامر الدين وقواعده دينهم الحقيقي، ومن ثم كانوا يحتالون في أمور الدين بحيث يأخذونه على النحو الذي يرضي سعيهم إلى الثراء ومراكمة الأموال والممتلكات».[32]

### المكوّنات الباطنة والبِنيات العميقة

وما القول الآن في صورة المغرب في رؤية المدققين، من أهل الإحاطة الشاملة والدراية الكاملة بتاريخ المغرب وثقافته، والعلماء ببنياته الاجتماعية والسياسية ؟ وما المكونات الباطنة للصورة التي يظهر بها المغرب ويتحدث بها المشاهدون على نحو ما رأيناه أعلاه أو بالأحرى : ما البِنيات العميقة التي تكون عنها الصورة الجلية والملامح البارزة ؟

نرجع، في الإجابة عن هذا السؤال، إلى مجمل ما كتبه المستعرب الفرنسي مِيشُو بِيلّير من جهة أولى، وإلى «عيّنات» مما تحدث به العالم الإثنولوجي الفرنسي إدْمونْد دوطّي من جهة ثانية – وبالتالي نرجع إلى ممثلَيْن بارزين لمدرستين متغايرتين في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مع صدورهما معا عن الفلسفة الوضعية ودروس مؤسسها أوجسْت كونْت : الأول منهما بإجادته للغة العربية، وبسعة اطّلاعه على مؤلفات فِقْه النوازل في المغرب، فضلا عن توافره على تمثل شخصي لتاريخ المغرب وتاريخ الزوايا خاصة. والثاني لتشربه درس علم الاجتماع الدورْكْهَايْمي من جهة أولى، وسعيه إلى

تجريب الأطروحات الإثنولوجية من جهة ثانية، ولتشبعه الكامل بما قرأه عن التنظيم السياسي والاجتماعي في المغرب على نحو ما كان رائجا في مطلع القرن من جهة ثالثة. ومن مساءلتنا لما سجله الرجلان من ملاحظات أتوا بها في تقاريرهم أو في محاضراتهم، وما انتقيناه من أبحاثهم ومقالاتهم فنحن ننتهي إلى التقرير بأن المكونات الباطنة لصورة المغرب، تلك التي يقع عليها الباحث بعد الجهد الجهيد من البحث والتمحيص، ترجع إلى نظامين اثنين أو بنيتين اثنتين هما : القبيلة والمخزن. وكما هو الشأن في كل «بنية» أو «نظام» فإن لكل منهما عناصره ومكوناته المميزة له، كما أن لكل منهما منطقه الذاتي الذي يخضع له، وقوانينه الملائمة التي يعمل بموجبها. وهكذا فإن حقيقة المغرب هي حقيقة المخزن (بأجهزته وتنظيماته وبالعلاقات التي تقوم بين مركّباته ومكوّناته — وبالتالي بِنيته) من جهة أولى، وحقيقة القبيلة أو القبائل بالأحرى (تركيبها، أقسامها، العلاقات التي تقوم بين أفرادها، وكذا العلاقات التي تربط قبيلة ما بالقبيلة أو القبائل الأخرى) وهذا من جهة ثانية. والصورة الحقيقية للبلد، وليس الصورة الزائفة أو المفتعلة أو «الرسمية»، هي صورة العلاقات القائمة بين الطرفين أو الجهتين، تلك التي يكون في وسع الباحث المتنبه أن يكشف عنها ويجليها.

### 1 — القبيلة في المغرب : بنيتها ونظامها

يرى إدْمونْد دوطّي، ويوافقه في ذلك ميشو بيلّير، أن في المغرب نوعين اثنين من القبائل : نوع أول هو القبائل «البربرية»، ونوع ثانٍ هو القبائل «العربية». وهذه القسمة لا ترجع عنده إلى أصل عرقي، فذاك خطأ في الرأي، ولا تعود إلى تمايز لُغَوي، فذلك عامل غير كافٍ، ولكن الفاعل في القسمة هو اعتبار وجود هذا النوع أو ذاك من الأعراف والتقاليد والعادات، وسلوك هذه الممارسة أو تلك في اتّباع الدين الإسلامي. وهكذا فإن «اسم البربري ينطبق، بخاصة، على السكان الذين حافظوا على عادات وتقاليد وأنماط من السلوك سابقة على الإسلام. في حين أن في وسعنا تخصيص نعت العربي لتلك الفرق التي تمت أَسْلَمَتُها على نحو أفضل».[33] كما أن لكل من «القبيلتين» نمطها المميز لها عن الأخرى، بل والمخالف لها، في علاقتها مع السلطة المركزية أو مع المخزن.

فإذا نظرنا إلى القبيلة «البربرية»، من جهة نظام الدين والأعراف، والتقاليد والعادات القائمة فيها، فإن في وسعنا أن نتبين أن هذه كلها لم يُصبها التغيير والتبدل، وذلك منذ أكثر الأزمنة إيغالا في القدم، بما في ذلك ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية ذاتها : ففي قسم كبير من هذه القبائل لا وجود لقضاة، أي لممثلي العدالة الإسلامية؛

بل إن من الممكن الوقوف على تنظيم إجتماعي كامل لا يمكن القول عنه فقط إنه لا يقوم على سَنَد من القرءان، بل نقول عنه أيضا إنه لا يرجع إلى أي من تعاليم القرءان». [34]

وإذا نظرنا إلى هذه القبيلة، من جهة علاقتها بالسلطة المركزية، فنحن نجد أن «سلطة السلطان، بحسبانه صاحب السيادة، على بلاد البربر لا وجود لها ولو كانت إسمية. إذ بكيفية مبهمة يُعَدّ في أعين القوم رجلا مكلفا من الله بالسهر على الدفاع عن حوزة البلاد ضد المغير الأجنبي». [35] والناس يطلبون «بركته» (= مدده الروحي) وقد يحدث «أن يدعوا له في المساجد جهارا، ولكن هذا لا يعني بتاتا قبول تدخله في إدارة شؤون البلاد ولا يعني، على وجه الخصوص، أن يدفعوا له ضريبة منتظمة». [36] وأما ممثل «المخزن»، إن وُجِد، فلا حقّ له عليهم ولا سلطان فِعلياً ولا تكون الطاعة الفعلية، على النحو الذي يدركونها به، إلا لمن ارتأوه رئيسا أو اختاروه لمركزه القبلي أو لزعامته الروحية.

وأما القبيلة «العربية» فقد يكفي القول فيها، إجمالا، بأنها مغايرة للقبيلة «البربرية» مغايرة تكاد تكون تامة سواء تعلق الأمر بنظام الدين والأعراف والتقاليد، أو كان يرجع إلى نظام العلاقة التي تقوم بينها وبين المخزن. أضف إلى ذلك أنها مختلفة عنها من الناحية العددية عند المستشرقين الفرنسيين : فحيث كان «المغرب البربري» يشمل ما يربو على أربعة أسداس البلد، وقوامه البوادي والقبائل التي تعيش فيها، كانت القبائل «العربية» تتقاسم السدسين الباقيين مع سكان الحواضر. ولكن الحديث عن المغايرة هذا يلزمنا بالانتباه إلى احتياط أول، يرجع إلى نظام الأعراف والتقاليد، في القبيلة «العربية»، وإلى احتياط ثان يرجع إلى نظام العلاقة مع المخزن.

يقضي الاحتياط الأول بالانتباه إلى تداول العادات «البربرية في القبائل العربية» : فالدين الإسلامي لا يظهر في صفائه العربي الإسلامي في الأحوال كلها، بل إن بقايا اعتقادات وثنية تتسرب إليه، ويكفي المرء أن يلاحظ ما يحدث من أصناف الممارسات الوثنية في المواسم الدينية وفي أضرحة الأولياء. بل لعل المرء يجد الدليل القوي على هذا الزعم في الكيفيات التي يتم بها تقديس الأولياء وتعظيم سلطة «الزوايا» — وهذا ما اجتهد مِيشُو بِيلّير في الإبانة عنه في أبحاث ودراسات كثيرة نشير من بينها، على وجه الخصوص، إلى ما جمعه منها الجزء 27 من «الأرشيفات المغربية». [37] وإنما قربنا إلى الأذهان ما يرومه ميشُو بِيلّير من قصد إذا ما ذكرنا احتجاجه بالعمل بما يقضي به «عرف القبيلة» واعتباره سلطة مقررة عند القبائل «العربية» ذاتها وذلك في الشؤون

الفلاحية خاصة «ولا يزال الكُتّاب العرب الذين يعالجون هذه القضايا يرجعون إلى تلك الأعراف باستمرار، ولا يشترطون في ذلك، بطبيعة الأمر، إلاّ أن لا تكون تلك الأعراف في تعارض مع المبادىء الأساسية للشرع الإسلامي».(38)

ويقضي الاحتياط الثاني بالانتباه إلى أن «قبائل المخزن»، أو بعضها على كل، يدخل أحيانا في حالة «السِّيبَة»، أو هو يتردد بينها وبين الخضوع لسلطة الدولة المركزية بحسب ما يختلف أمر هذه الأخيرة بين القوة والضعف، وهذا من جهة أولى، ثم إن هذه القبائل تخضع، من جهة أخرى، لنفوذ وسلطة «الزوايا» – وهذه تبلغ في بعض الأحوال والمناطق درجات من القوة الشديدة تقل معها سلطة المخزن وتتراجع بكيفية بادية للعيان.(39)

هذه الكيفية من النظر إلى القبيلة، من حيث بِنيتُها والنظام المزدوج الموجود فيها، هي ما حدا بإِدْمونْد دوطّي إلى القول بأن «القوة الحقيقية في المغرب تكمن في القبائل حاليا».(40)

## 2 – المخزن : الظاهر والباطن

إذا كانت القبيلة، في الرؤية الاستشراقية المعاصرة لها، هي ما يشكل عمق المغرب، وكانت القبيلة «البربرية» خاصة هي ما يعبّر عن حقيقة ذلك العمق ويكشف طبيعته، فإن المخزن، في تلك الرؤية أيضا، هو ما يشكل وجه المغرب السياسي ومظهره الماثل أمام المشاهد. فالمخزن عند مِيشُو بِيلّير هو «المغرب الرسمي، المغرب الديبلوماسي، أي ذاك الذي نتعامل معه، ونقرضه المال، وذاك الذي نرغمه على دفع التعويضات، وفي كلمة واحدة فإنه مغرب الجزيرة الخضراء،(41) المغرب ذو السيادة»(42). لقد أصبحت هذه الثنائية مألوفة لنا الآن، في هذا المستوى من العرض، كما غدا مألوفا لنا ما يقضي به منطق القول بها والعمل بموجب هذا المنطق عند كل من إدْموند دوطّي وميشُو بِيلّير : ذلك هو توجيه العناية، أولاً، وتركيز الجهود، أساسا، في دراسة ومعرفة المغرب «الفعلي» عوض الانكباب على درس المغرب «الرسمي»، وقد كانت كل كتابات المؤرخين حديثا عنه.

ولكن الأمر كان في واقعه غير ذلك : فقد كتب إدْموند دوطّي بحثا مسهبا عن «السلطنة المغربية»، ونشط ميشُو بيلّير في البحث في موضوعات الزوايا الدينية، والقبائل العربية وفي ضريبة «النايبة»، وبعض مكوّنات الحكومة المخزنية، كما قام بكتابة مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية – مع قوله، في الوقت ذاته ب «الإسلام المغربي» ودعوته الشهيرة إلى التمييز بين «السوسيولوجيا الإسلامية» «والسوسيولوجيا المغربية» وما

شاكل هذا من الموضوعات. فهل كان هذا الانشغال بالمغرب «العربي» بدافع المعرفة الشمولية ولربما للتوافر على كمٍّ هائل من النصوص العربية المكتوبة فضلا عن «التراث الاستشراقي» ذاته، أم إن ذلك قد كان، بالأحرى، خدمة لأهداف «السياسة البربرية في المغرب» ؟ أياً كان الأمر فإن استطاعة المرء أن يخرج من قراءته من كتابات دوطّي وبيلّير، ومن نسَج على منوالهما أيضا، بنظرية استشراقية فرنسية في المخزن (بنيته، وظيفته، علاقته مع «القبيلة») أو لِنَقُل على كل، إنه يوجد أمام صورة للمخزن بعض أو شطر من الصورة العامة التي يرسمها للمغرب.

يظهر المخزن في تلك الكتابات في صورة بناء هندسي، ربما كان الهرم أقرب الأشكال إليه، قِمّته هي السلطان وقاعدته هي القبائل («العربية» دون غيرها) باشتمالها الضمني على الجيش السلطاني، والروابط بين القمة والقاعدة تتألف من الوزراء والقواد من جانب أول، ومن الأعيان والعلماء ورجال الزوايا في أحوال مصالحتها مع السلطان من جانب ثانٍ. وبعبارة أخرى فهو تجاوزٌ وإجماع بين سلطتين : إحداهما دينية والأخرى «لاييكية»، والسلطان يمسك بأعنتهما معا، ومن تم فإن الائتلاف أو الاختلاف، والنجاح أو الإخفاق في تحقيق اللحمة التي تضم عناصر المخزن كلها تؤول إلى السلطان في نهاية الأمر. «ولا شك أن القاعدة، في هذا التنظيم، تظل قاعدة دينية ولكنها تنزع عند التطبيق إلى أن تغدو أقل دينية وليتجه القضاء المدني للقواد[44] نحو الحل التدريجي محل قضاء القاضي الشرعي، ويؤول الأمر بهذا الأخير إلى أن يصبح مقتصرا على النظر في القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية وبالممتلكات».[45] وبالتالي فإن الغلبة تكون، في هذا الصراع الخفي بين السلطتين، إلى السلطة «اللاييكية»، وهذا يعني، عند المستشرق الفرنسي المعاصر، أن الفاحص يجد نفسه حين النظر في بنية المخزن وفي نظامه الذاتي أمام ضرورة القول بثنائية جديدة هي ثنائية : الظاهر والباطن أو الجلي والخفي. فأما الجانب الظاهر أو الجلي من المخزن فهو سمته الإسلامية أو هو طابع التنظيم السياسي للدولة الإسلامية. وأما الجانب الباطن أو الخفي، ومن ثم الحقيقي، فهو خضوعه لما يصح القول فيه إنه «منطق الدولة»، أي ذلك الذي يقضي، بمزاحمة الدين أو «يتعاظم في الأحوال كلها على حساب سلطان الدين» حسب عبارة ميشو بيلّير.[46]

ولكن خضوع المخزن ل «منطق الدولة» هذا لا يكون إلا من جهة سعيه إلى توحيد السلطة وتصيير الحكم إلى المركزية، أي بالعمل على إنشاء حكومة وتمكينها من التنظيمات الإدارية الضرورية – وهذا ما نجح فيه الحسن الأول نجاحا كبيرا.[47] وأما خارجا عن ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للمخزن «إمداد صناديق الدولة، وكذا

أعوانها بثروات البلد دون التفكير في تسخير تلك الثروات من أجل الصالح العام.»[48] ولذلك ظل المخزن مؤسسة أو «بنيانا عضويا متماسكا Organisme» (حسب التعبير الحبيب إلى نفس ميشو بيلّير) مقفلا يعيش بموجب قانونه الذاتي، فكان أشبه ما يكون «بطائفة أو جماعة لها عاداتها، وطريقتها في السلوك، وفي اللباس، وفي الأكل، وفي التأثيث وكانت لها لغة خاصة بها، هي «اللغة المخزنية» والتي هي لغة عربية سليمة تتوسط بين اللغة الفصحى وبين اللسان الدارج...».[49] وهذا من جهة أولى. وأما من جهة ثانية فقد كان المخزن في حال من الحرب المتصلة ضد القبائل التي ترفض الانصياع لسلطته السياسية، مع الاعتراف بسلطته الدينية أو الروحية.

تنتهي القراءة الاستشراقية المعاصرة لتاريخ المغرب، وبنياته الاجتماعية، ومكوناته الثقافية، ونظامه السياسي إلى النتيجة نفسها، وإن اختلفت طرق البحث ومناهجه، وإن تباينت المسالك التي ينفذ منها في بحثه وتحليله. تلك النتيجة تجملها عبارة واحدة : إنما المغرب مخزن وقبائل، وهذا يعني أن الباحث لا ينجح في رسم الصورة الأمينة للمغرب، تلك التي يقدر صاحبها على الانتباه إلى الملامح البارزة في الصورة مع إدراك عمق بواطنها ومكوناتها البنيوية، بقدر ما يحالفه التوفيق في التعبير عن العلاقة القائمة بين الضدّيْن المتصارعين : المخزن والقبيلة.

**ثالثاً : عوائق معرفية وموانع ذاتية**

في وسعنا الآن أن نرجع إلى السؤال الذي طرحناه آنفا : هل كان في إمكان الاستشراق الفرنسي المعاصر أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت له في الوعي الثقافي الفرنسي ؟ وبتعبير آخر فنحن نقول : هل كان في وسع جهود هذا الاستشراق أن تعمل بمنأى عن المحددات الكبيرة الثلاث : الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية في المغرب، وعمل سياسة «التغلغل السلمي» ؟

يبدو لنا، بعد إذ اجتهدنا في إعادة تركيب تلك الصورة على النحو الذي نحسب أنها كانت عليه حقا، أن الجواب لا يكون إلا بالسلب، ولم يكن له إلا أن يكون كذلك لإجتماع جملة من الأسباب الموضوعية. ولو شئنا أن نستعير من الفيلسوف الفرنسي غاسْتون باشْلاَرْ Gaston Bachelard بعضا من مفاهيمه الناجعة فإننا سنتحدث عن وجود «عوائق إبستمولوجية» أو معرفية وأخرى سيكولوجية أو ذاتية تحول دون ذلك.

1 – العائق المعرفي الأول الذي يقوم في وجه العالِم، فيشوش عليه عمله، ويَحُول دون قيام معرفة علمية موضوعية هو عائق المعارف والأوهام القديمة التي يكون

الإنسان حاملا لها بالضرورة. والتعلم، عند باشْلاَرْ، لايعني اكتساب معارف جديدة بقدر ما يعني التخلص من الأوهام القديمة – وهذه تتمكن من العقل البشري تمكنا شديدا، بل إنها تصبح بالنسبة له نوعا من «العادة الذهنية» التي يعسر عليه التخلص منها، فهي سلطة قوية ومتحكمة. والمستشرق الفرنسي المعاصر لم يكن له أن يشذ عن هذه القاعدة حيال ما أسميناه، سابقا، بسلطة الموروث الثقافي ورأينا الصورة التي ترتسم، بموجبها، في الوعي الثقافي الفرنسي لكل من المسلم والعربي، ومن خلالها للفرد المغربي. ومتى رجعنا إلى المتن الاستشراقي المعاصر فنحن سنجد تداولا اعتياديا، بل طبيعيا، لمفردات ونعوت الهمجي والهمجية، والحقد والحاقد، والتعصب الديني والمتعصب حين الحديث عن الإنسان والدين والثقافة في المغرب – وفي ما أتيناه من أقوال واستشهادات ما يؤكد ذلك ويبينه.

ومثلما خضع الاستشراق الفرنسي لسلطة الموروث الثقافي، فإنه لم يستطع أن يتحرر من بريق أدب الرحلة الفرنسية المعاصرة نحو المغرب ولا عمّا نجحت في بثه من تصورات وأراء عن المغرب (السيبة / المخزن، العربي / البربري...). وقراءة التقرير الضافي الذي كتبه شارْل دوفوكُو عن «استكشافه» للمغرب تبين لنا، بجلاء تام، كيف أن المسافر قد وفد إلى البلد حاملا معه تصوراته الذهنية وأنماطه المعرفية. والمستشرقون الفرنسيون بعد فُوكُو لم يتشبعوا بتلك التصورات والأنماط فقط بل إنهم قاموا بصددها بعمل التأصيل المعرفي.

جهد التأصيل المعرفي هذا تجلّى أيضا، وربما بكيفية أكثر عمقا وأشد نجاعة معا، في التفاعل مع سياسة «التغلغل السلمي»، في التشييد النظري لأطروحات «الإسلام المغربي»، «المغرب الرسمي»، «القبيلة البربرية والقبيلة العربية»... وأيا كان القول في الصلة بين «السياسة البربرية»، وبين عمل المستعربين والإثنولوجيين في المغرب فإن الأكيد أن نوعا من التأثير المتبادل بل ومن «التشييد المتبادل» قد حدث بينهما كما يوضح ذلك إدموند بيرك E. Berke [50].

2 – العائق المعرفي الثاني الذي جابه الاستشراق الفرنسي المعاصر هو ما أصبح يعرف اليوم، في أدبيات العلوم الإنسانية عامة، بنزعة «مركزية الذّات الأوروبية» L'Européocentrisme. وما يقضي به منطق هذه النزعة بسيط وواضح معا : إن المرجعية في النظام المعرفي أو النظام المرجعي هو أوروبا، فتاريخها شمولي في دلالاته، والمراحل التي قطعها ذلك التاريخ تكون ملزمة أو شبه ملزمة لتاريخ الإنسان خارجا عن الحدود الأوروبية، والعقل (على نحو ما يفهمه ويتحدث عنه فلاسفة أوروبا منذ

عصر النهضة، وبدءاً من ديكارْت خاصة) هو نموذج العقل البشري في إطلاقه وشموليته. والمستشرق الفرنسي، في نظرته إلى المجتمع المغربي محكوم بما يقضي به منطق هذه النزعة وبما تقرره مبادئها : فالنموذج الحاضر في الذهن، حين النظر في القبيلة، هو القبيلة كما عاشها التاريخ الأوروبي الفعلي، وعلاقتها مع المخزن هو من جنس علاقة القبيلة في أوروبا مع روما وسلطة الحكام والأباطرة – وهذا ما لا يملك ميشو بيلّير من الانفكاك عنه في دراساته وما لا يكفّ عن تكراره في محاضراته الكثيرة. ونظام المراتب الدينية في العصر الوسيط الأوروبي، هو المهيمن على نظرة المستشرق الفرنسي المعاصر إلى «الزاوية» فلا يقدر على الإفلات من قوته.[51] كذلك كان الشأن عنده في النظر إلى النظام السياسي المغربي، فحيث لا يعثر على الصورة «الاعتيادية»، للدولة، فهو ينفي وجودها في المغرب ولا يرى في «المخزن» إلا بنية غريبة عن المجتمع والتاريخ المغربيين ومقفلة على ذاتها في الوقت ذاته.

**3** – العائق المعرفي الثالث الذي حال دون قيام معرفة علمية، موضوعية، بالمجتمع والثقافة في المغرب عند المستشرق الفرنسي الدارس له في العقود الثلاثة من القرن الحالي خاصة هو ما يصح نعته بعائق «الحماسة المفرطة» لتعاليم الفلسفة الوضعية، من جهة أولى، ولأطروحات علم الاجتماع الفرنسي، كما أرسى تعاليمه إميلْ دورْكْهَايْم ثم عمل تلامذته على تطويرها بعد ذلك، وكذا لنظرة إثنولوجية ناشئة هي مزيج من الدّورْكْهَايْمية ومن بعض التيارات الأنثربولوجية السّكْسونية – وهذا من جهة ثانية. وهذا الحماس الشديد أو المفرط كان على القول بضرورة التجريب : تجريب لهذه الأطروحات كلها في دراسة المغرب مجتمعا وثقافة لا بهدف اختبار قوتها وفاعليتها وبالتالي «إجرائيتها» بل بهدف البرهنة على سبق تقدير الصحة والصواب في العمل بها. ومتى بلغت الحماسة لنظرية علمية حدّاً يزيد عن المعقول والمقبول فإن الروح النقدية تتلاشى وتضمر ثم تختفي بعد ذلك فتغدو النظرية قناعة باطنية راسخة، ويصبح القول بها نوعا من الاعتقاد الإيديولوجي الذي يصعب التنصل منه. وبالتالي فإن النظرية «العلمية»، تلك التي تكون مسخرة من أجل المعرفة ووسيلة إليها في مبدئها وأساسها، تصبح عائقا يقف في وجه المعرفة. وقارىء إدمونْد دُوطّي، وقارىء ميشو بيلّير على وجه الخصوص يجد الأدلة على صحة هذا القول قوية حين بحثه في «المؤسسة» أو «البنيان العضوي» المغربي، وحين عمله – عامة – بالأزواج الذهنية التي يقول بها (عربي / بربري، مخزن / سيبة، إسلام عربي / إسلام مغربي، الأصلي / الوافد أو الغازي..). وحيث إن م. بيلّير لم يكن في الأصل عالما إثنولوجيا، مثل إدمونْد دوطّي،

فإن تَشرّبه لمبادىء الفلسفة الوضعية ولعلمَي الاجتماع والإثنولوجيا الناشئين في فرنسا، كان من جنس ما يحدث للباحثين من شاكلته.

4 – متى أضفنا إلى العوائق المعرفية الثلاثة السابقة ما يصاحبها من موانع ذاتية أو سيكولوجية فإنه يكون من الطبيعي، بل من اللازم، أن يقع الباحث في أخطاء معرفية لا تتلاءم مع سعة وعمق معارفه بمجال بحثه وموضوعه. والمستشرق الفرنسي، إذ كان عاجزا عن «الرؤية» الصحيحة بفعل اجتماع جملة العوائق أمامه، فهو يقع في شرك أخطاء معرفية لا تُقبل ممن كان في صف تلامذته ومستوى من يتعلم على يديه : من ذلك مثلا ما يتعلق بالعُرف وشَرْح م. بيلّير للعمل به في القبائل «العربية».

يعتبر م. بيلّير أن العمل، في الحياة الاجتماعية، بما يقضي به «عُرف القبيلة» من خصائص القبيلة «البربرية»، ما دامت التقاليد والأعراف السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب متمكنة من هذه القبيلة وما دام الشرع يرجع فيها، بالتالي، إلى المرتبة الثانية. وعندما يلاحظ العملَ بما يقضي به هذا العرف، في القبائل «العربية» فهو يعزو ذلك إلى نفاذ تقاليد وأعراف القبيلة «البربرية» (وقد استشهدنا بنص له في المسألة سابقا). والحق أن المستشرق الفرنسي، في حماسته لنظريته، يقع في خطأ معرفي كبير يرجع إلى الفقه الإسلامي مع ما يبدو منه من معرفة به. فالعمل بالعرف يشكّل أحد مصادر الاجتهاد في التشريع الإسلامي : فكما أنه يجوز للمجتهد، إن لم يكن يجب عليه، أن يطلب رأي الخبراء في أمور التجارة والبُصَراء بشؤون الحِرَف والصنائع وأن يقيم اعتبارا لأقوالهم حين النظر في نازلة أو الحكم في خصومة تُرفع إليه فإنه يكون ملزما بمعرفة ما يقضي به «العرف» السائد في البلد أو الإقليم. بل إن فقيها كبيرا مثل أبي الحسن الماوَرْدي يوازن بين الاجتهاد القائم على الشرع مجردا، والاجتهاد القائم على العرف، متى لم يكن في تعارض مع الشرع : «الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العرفي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالعرف».[53] وأغلب عمل المحتسِب، على سبيل المثال، يقوم على «الاجتهاد العرفي» ويرجع إليه. ويقرب من هذا الاجتهاد الأخذ، في التشريع لأحكام الإمامة العظمى، بما يقضي به «حكم الوقت».[54] وإذا رجعنا إلى فقه المالكية، ووقفنا على البعض من أحكام الفقهاء المغاربة وفتاويهم، فإننا نلفي مكانة كبيرة للعرف في الاجتهاد ويكون العمل به من مستلزمات الأحكام – وبالتالي فإن العمل بعرف القبائل لا يدل في شيء على حضور للعادات «البربرية في القبائل العربية» كما يبدي م. بيلّير حماسة شديدة في قول ذلك ساعيا، من هذه الطريقة، إلى تأصيل نظرية الأزواج الذهنية أو التصورية (العربي / البربري، الإسلام العربي / الإسلام المغربي،...) وبناء ثنائية : المخزن / القبيلة.

5 – كان من الطبيعي أن ينشأ من اجتماع كل هذه الأخطاء المعرفية والعوائق الإبستيمولوجية خطأ في «الرؤية»، رؤية المغرب دولة ومجتمعا وثقافة، وخلل في الفهم، وشطط في «التأويل» على وجه الخصوص.

والتأويل خلاصة معرفة فَهْم، وثمرة التزام بمنهج معلوم فيهما، وبالتالي فهو «قراءة» مّا لموضوع المعرفة ومادة التأمل : فهو مرتبط بأوفاق تلك القراءة وشروطها، ومتعلق بشروطها المعرفية، ومشدود إلى حيثياتها التاريخية والحضارية، ومحكوم بنوازعها الإيديولوجية. والاستشراق الفرنسي، في عمله التأويلي لكل ما كان «يراه» في المغرب، محكوم بهذا كله فلا يملك أن يحيد عنه لفعل كل الأسباب والدوافع التي وقفنا عندها في الفقرات السابقة. وما يبدو أنه النبراس في تأويل المستشرق الفرنسي لتاريخ المغرب ومجتمعه وثقافته هو الفهم الذي يأخذ به في النظر إلى ظاهرة «السيبة».

«السِّيبة»، عند ميشو بيلّير ودُوطّي وأصحابهما من رجال الاستشراق الفرنسي المعاصر، رفض لسلطة المخزن وإلغاء لها من جانب أول، ودليل على وجود مؤسستَيْن أو بنيانين «عضويين» في المغرب من جانب ثانٍ. والمؤسستان في صراع دائم متصل : يسعى المخزن إلى إخضاع «القبيلة» (وعلاقة الخضوع دَفْعُ الضرائب مع إمداد الجيش بأفراد من رجال القبيلة للعمل فيه)، وتعمل القبيلة، من جهتها، على رفض مزدوج لذلك الخضوع : الاحتكام إلى العُرف (بحسبانه العادة أو التقاليد «الأصلية»، أي السابقة على وفود الإسلام إلى البلد) عوضاً عن الشرع، تعطيل عمل المخزن أو سلطته «اللاييكية» – حسب عبارة م. بيلّير. وفي هذه الرؤية للأشياء خطأ يتبينه المؤرخ المطلع على مجريات التاريخ المغربي، وفي هذا التأويل شطط من اليسير عليه أن ينبه إليه. فالسيبة «لغة» تنطق بذاتها أو هي، بالأحرى، «رمز» يملك المؤرخ المدقق فك مغاليقه وترجمته إلى اللغة المتداولة في مجال الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب قبل الحماية. وهذا يعني أنها لم تكن صفة لإحدى المؤسستين. على نحو ما يفهم به م. بيلّير بنْية المغرب السياسية والاجتماعية ويتحدث عنها، فالبناء «العضوي» واحد، والمؤسسة أو النسق بالأحرى واحد «والسيبة تشكل بعضا من ذلك النسق بل إنها تنشأ عنه بكيفية طبيعية تقريبا، من حيث إن الإدارة السلطانية كانت إدارة غير مباشرة» كما يشرح ذلك المؤرخ عبد الله العَرْوي.[55] وبالتالي فإن «النسق» كان يعمل، في كليته، وفقا لما يقضي به نظامه الذاتي : نظام المخزن أو نظام الدولة المغربية على نحو ما كانت عليه عشية توقيع عقد الحماية.

جملة القول إن جملة معطيات موضوعية وأسباب ذاتية حملت الاستشراق

الفرنسي المعاصر حملا، حين النظر في المغرب وصياغة صورته على نحو ما يقول به ذلك النظر، على الارتباط بتلك الصورة التي قرّت له في الوعي الثقافي الفرنسي. الحق أن علينا أن نُقرّ بأكثر من ذلك : إن الإنتاج النظري لعمل الاستشراق هذا، وكذا ما قام به من عمل ميداني أو كان فيه قائما بدَوْر المرشد والموجه، لم يقم فقط بإعادة إنتاج الصورة التي استقرت عن المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، بعد قرون من الصياغة والتكون، ولكنه قام بعمل الصياغة الأخيرة لتلك الصورة من وجه أول، ثم إنه كان مسؤولا، درجات عالية من المسؤولية، عن صورة المغرب في ذلك الوعي في العقود اللاحقة على العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن — وهذا من وجه ثان.

**خاتمة**

نشأ في المغرب، بعد الاستقلال، جيل من المواطنين، فيهم باحثون وجامعيون شباب، يجهلون كل شيء عن الاستشراق الفرنسي المعاصر في دراساته عن المغرب أو يكاد يكون كذلك، ولا يصادفون أطروحات ذلك الاستشراق ولا يقفون على تحليلاته وأحكامه على الدولة والمجتمع والثقافة في المغرب إلا عن طريق الصدفة المحض أحيانا كثيرة أو لانشغالهم بموضوعات وقضايا ترجع إلى الاجتماع المغربي، أو تتعلق بمعرفة نظم المغرب السياسية والإدارية والقضائية، أو تؤول إلى المعرفة التاريخية عامة حينا قليلا. ولو أمعن الباحث العليم بأدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر نظره فيما يُروّجونه بدورهم من أفكار وآراء ويحملونه من اعتقادات ونظريات في مسائل الثقافة، والتراث الشعبي، واللغة المتداولة، واللهجات المحلية، وكذا في مختلف البنيات الاجتماعية والسياسية والإدارية.. وما إلى ذلك، فإنه سيدهش لحضور فكر تلك الأدبيات في أبحاث وتحليلات علمائنا الشباب ولاستعادة «بريئة» لها لا تعلم شيئا عن دوافعها الإيديولوجية، رغم أنها لم تكن خفيّة ولا دقيقة في الأحوال كلها، وتجهل السياق التاريخي للقول بها والدفاع عنها، وهذا ما يعني أن أطروحات هذا الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر اكتسبت، في الوعي الثقافي المغربي، صفة المكوّن والعنصر الفاعل — رغم عمل المقاومة الثقافية الذي قام به الفكر الوطني في المغرب بواسطة الأساتذة والباحثين من جملة هذا الفكر وتلامذته.

وبالمقابل، يمكن الكلام عن نشوء وترعرع جيل من المواطنين الفرنسيين، ومن الباحثين الجامعيين الشباب في فرنسا والعاملين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة المهتمة بقضايا وشؤون المغرب العربي خاصة. وطبيعي أن تكون كتابات الاستشراق الفرنسي عن المغرب العربي، عامة، وعن المغرب خاصة هي التمهيد في معرفة النظم السياسية،

والاجتماعية لهذا البلد. وإذا كان حقا أن ثلة من الباحثين الفرنسيين النابهين، في التاريخ، وفي علم الاجتماع، وفي السياسة قد بذلوا جهودا هائلة في الكشف عن الطابع الكولونيالي، الخفي أو الظاهر، لتلك الكتابات بل واجتهدوا، في بعض الأحيان، في تقديم بديل عن تلك الكتابات أو جوانب منها فإنه ليس بأقل حقا وصدقا أن يعترف الإنسان باستمرار الحضور القوي لأطروحات الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر في نظره إلى المغرب ورسم صورته.

فما القول في هذا «التراث» الاستشراقي الفرنسي المعاصر ؟ هل يكون من الباحث كافيا أن يقول عنه إنه سلب محض وأنه لا شأن له به ولا حاجة تدعوه إليه اليوم ؟ هل يملك أن يضرب عرض الحائط، في حركة استخفاف أو في حال من الغضب، مادام يرتبط في ذاكرته وفي وجدانه، بمرحلة بغيضة من تاريخه الوطني ؟ وهل في مكنته أن يفعل ذلك حقا وأن يطمئنّ إلى أنه، بفعله، قد أزاح المشكل وعثر على الحل ؟

الحق أن بعضا من الجوانب عندنا يكمن في الكلمة التي وردت بصورة عفوية تقريبا : كلمة «تراث». هو بطبيعة الأمر جزء من التراث الثقافي الفرنسي، ومن ذاكرة الشعب الفرنسي – والقول فيه يعني، من هذه الزاوية، تلك الذاكرة وذاك التراث. ولكنه، بالنسبة لنا، جزء من ثقافتنا، وإن كنا لا نتبين ذلك في كل الأحيان على النحو الذي يلزم من الوضوح، وبعض من مكوناتنا ولم نكن مسؤولين عن إنتاجه أو كان قد كتب في غيبة عنا أو ضدا عن إرادتنا – أو لربما كتب من أجل سلبنا الإرادة والتفكير. نقول هذا وقد علّمنا درس المنهجية العلمية المعاصرة أن تاريخ العلم ليس تاريخ المكاسب والانتصارات وحدها ولكنه أيضا، ومن بعض الجوانب أساسا، هو تاريخ الخسارات والهزائم – كما أن هذا التاريخ لا يكون تاريخ الاتصال والاستمرار وحدهما ولكنه، أيضا وربما أساسا في بعض الأحيان، تاريخ الانفصال والانقطاع. ومن هذا الاعتبار فإن مرحلة الحماية البغيضة، بعض من مراحل تاريخنا، وما كان فيها وما مهد لها من نتاج فكري، يلتقي مع نتاجنا الفكري الوطني سلبا وإيجابا، وبالتالي فهو بالضرورة يتفاعل معه. والتفاعل صراع وعراك من جهة، وعمل على الإلغاء أو الاحتواء من جهة أخرى، كما أنه قد يكون تكاملا وبناء متبادلا من جهة أخرى. إنه تاريخ مشترك وإن تناقض طرفاه وتصارعا ردحا من الدهر، وهو بالتالي «إرث ثقافي» لا تملك أي من الجهتين حرية إبعاده أو إسقاطه من ذاكرتها – هو بكل تأكيد تاريخ يستدعي المجاوزة والتجاوز معا، من حيث حتمية العيش المشترك على ضفتي بحر، بل بحيرة، هما ضفتا

البحر الأبيض المتوسط. ولكن التجاوز والمجاوزة، معا، لا يكونان إلا بتحقيق القدرة على تملّك ذلك التاريخ وحسن تمثله.

# الهوامش

(1) الإشارة هنا، على وجه العموم، إلى الجهود التي بذلها الباحثون المغاربة من أجل ما يحق نعته بأنه تخليص المعرفة (الاجتماعية، والتاريخية، والجغرافية وما إليها...) من هيمنة النظرة الكولونيالية. ونشير، على سبيل التمثيل لا الحصر، إلى كتابات عبد الله العروي «تاريخ المغرب ، الأصول الاجتماعية والثقافية الوطنية المغربية» وجِرْمان عَيَّاشْ «في قضايا الشعور الوطني عند المغاربة»، و«وظيفة المخزن التحكيمية...».

(2) نذكر من بينهم جَاكْ بيرْك (في دراساته عن القبيلة في المغرب، وفي نقده لأطروحات مونْطاني، وفي دراساته للتاريخ الفقهي والاجتماعي في المغرب). كما نشير، على سبيل الاستئناس فقط إلى كل من :

Charles Robert Ageron, «*Politiques coloniales au Maghreb*». (P.U.F., 1972, Paris).
Rivet Daniel, «*Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*» (1912 - 1925)
(3 Tomes) Editions L'Harmatan, 1988, Paris.

(3) نشير، تمثيلا لا حصراً، إلى كتابات إرنست جلنر ونظريته في «الانقسامية»، وإلى كتابات ديل إيكلمان عن «الزاوية الشرقاوية».
في الأولى، أنظر المؤلف الجماعي : «الأنتربولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي». ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. منشورات توبقال، 1988، الدار البيضاء. وفي الثانية، أنظر :
ديل إيكلمان. «الإسلام في المغرب». ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال، 1989، الدار البيضاء.

(4) هي كذلك لأنها تقترن بميلاد علم الاجتماع الفرنسي على يد إميل دُورْكهَايْم، وبظهور المجلة التي كان يشرف عليها (السنة السوسيولوجية)، ثم باعتماد أسلوب العمل الميداني، وبتوسيع مفهوم الثقافة إلخ...

(5) القولة لأونيسم ريكليس Onésime Reclus وقد وردت في كتاب :
Daniel Rivet, «*Lyautey et l'institution...*» p : 19

(6) أنظر أحاديثه عن القرءان، وعن الإسلام، وعن النبي محمد ﷺ في :
Voltaire. «*Essai sur les moeurs*». pp : 272 - 275.

(7) Abdeljalil Lahjomri, «*L'image du Maroc dans la littérature française*» (de Loti à Montherlant) S.N.E.D., 1973, Alger / pp : 17 - 19.

(8) Edmond Doutté, *En tribu*.
أورده Rivet في دراسته المشار إليها أعلاه (الجزء الأول، ص 26).

(9) Charles de Foucauld, «*Reconnaissance au Maroc*», Challamel et Cie, éditeurs, 1988. Paris.
A. Brives, «*Voyages au Maroc*» (1901 - 1907) Alger, 1909.
E. Aubin, «*Le Maroc d'aujourd'hui*» A.Colin, 1904, Paris.

(10) يتحدث دوفوكو عن رسائل توصية إلى مولاي عبد السلام الوزاني، ويحدثنا Brives عن مرافقته، في رحلته الأولى، للضابط الفرنسي في الجزائر وصاحب المعرفة الدقيقة بشؤون «الأهالي».

(11) Charles de Foucaud, «*Reconnaissance au Maroc...*» avant-propos.

(12) «*Le bled es-siba, pays libre, commence aux portes de Mekniz*» p : 40.

(13) «الحَرْكة»، بفتح الحاء وتسكين الراء ثم فتح الكاف بعد ذلك هي الحملة العسكرية التي يوجهها السلطان ضد قبيلة من القبائل المتمردة أو المغيرة على قبيلة أخرى. وقد يجعل السلطان أحد أبنائه على رأس تلك الحملة أو يرأسها بنفسه.

(14) Ch. de Foucauld, «*Reconnaissance au Maroc*...» p : 47.

(15) *Ibid*. p : 25.

(16) *Ibid*. p : 40.

(17) أورده Rivet في دراسته المذكورة آنفا (الجزء الأول، ص 28).

(18) أنظر Edmund Berke. III, «*La mission scientifique au Maroc*» (publication du Bulletin économique et social du Maroc) 1979. Rabat. pp : 37 - 56. in «actes de Durham».

(19) القولة لإتيين E.Etienne وقد أوردها Rivet في الصفحتين 22 – 23 من الجزء الأول من دراسته المشار إليها أعلاه.

(20) Georges Hardy, «*L'âme marocaine d'après la littérature française*» (bulletin de l'enseignement public au Maroc, 1923, Rabat).
Paul Marty, «*Le Maroc de demain*» / Paris, 1925.

(21) أنظر دراسة عبد الجليل الحجمري المذكورة آنفا (خصوصا في الصفحات 193 – 225).

(22) أورده Rivet (الجزء الأول... ص 27).

(23) Edmond Doutté,«*Le Sultanat marocain*». (Revue politique et parlementaire, Sept 1909). p : 13.

(24) *Ibid*.

(25) أنظر دراسة ميشو بيلير «بنيقات الشكايات».
- Michaux Bellaire, «*Un rouage du gouvernement marocain : la Beniqat echchikaït de Moulay Abdelhafid*». (Revue du monde musulman, Juin 1908. pp : 242 : 274.

(26) E.Doutté, «*Le Sultanat marocain*...» p : 11.

(27) Michaux Bellaire, «*Le Wahhabisme au Maroc*». (bulletin du comité de l'Afrique française. 1928). p : 492.

(28) Michaux Bellaire, «*Sociologie marocaine*». in «Archives marocaines». Année 1927. Ed. Librairie ancienne Honoré Champion, 1927, Paris. pp : 298 - 99.

(29) المرجع السابق، ص 299.

(30) M. Bellaire, «*L'esclavage au Maroc*». (R.M.M., Volume XI, juillet 1910. p : 423.

(31) E.Doutté, «*Une mission d'études au Maroc*». (L'Afrique française - Renseignements Coloniaux), 1901, Alger. p : 167.

(32) أنظر محاضرته «الربا» – L'usure – في العدد 27 من الأرشيفات المغربية (سبقت الإشارة إليه).

(33) E. Doutté, «*Une mission*...» p : 15.

(34) E.M. Bellaire, «*Sociologie*...» p : 295.

(35) E.M. Bellaire, «*L'Organisme marocain*». (R.M.M. 3éme année Sept 1909). pp : 1 - 2.

(36) E. Doutté, «*Le Sultanat marocain*...» p : 7.

(37) ميشو بيلير في محاضرته : الزوايا الدينية في المغرب، زاوية أحْنْصال، الإسلام المغربي، نظرة إجمالية على المغرب (الجزء 27 من الأرشيفات المغربية).

(38) M. Bellaire, «*Les coutumes berbères dans les tribus arabes*» (R.M.M., volume 19 - année 1919). p : 234.

(39) أنظر ميشو بيلّير في محاضرته عن الزوايا الدينية (سبقت الإشارة إليها).

(40) E. Doutté, «*Le Sultanat*...» p : 15.

(41) الإشارة ألى المؤتمر الذي عقد في مدينة الجزيرة الخضراء في إسبانيا، سنة 1906، ورضخ المغرب فيه إلى شروط مجحفة أملتها مجموعة الدول الغربية التي حضرت المؤتمر.

(42) M. Bellaire, «*L'organisme marocain*...» p : 42.

(43) E. Doutté, «*Le Sultanat*...» p : 20.

(44) جمع «قايد»، وهو اللقب الذي يطلق في المغرب على الحاكم أو الوالي على منطقة قروية (ريفية) في غالب الأحوال.

(45) مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية).

(46) المرجع السابق.

(47) المرجع السابق.

(48) المرجع السابق.

(49) المرجع السابق.

(50) Edmund Berke III, «*The image of The moroccan State in french ethnological litterature : a new look at the origin of Lyautey's Berbers*» : from tribe to nation in north Africa, Londres, Duckwarth, 1973. P : 187.

(51) من أجل فهم إجمالي ومركز لنظرية ميشو بيلير في «الزوايا في المغرب»، وكذا من أجل تبين كيفية حضور النموذج الأوروبي في ذهن الباحث، بل وهيمنة ذلك النموذج عليه، أنظر :

Abdellah Laroui, «*Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, (1830 - 1912). François Maspéro, 1977, Paris. pp : 131 - 150.

(52) من أجل فهم وظيفة المخزن في الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب، قبل الحماية، أنظر، أولا، الشرح الذي يقدمه عبد الله العروي — في دراسته المشار إليها أعلاه — ص 187 — 190. وأنظر ثانيا :

Germain Ayache, «*La fonction d'arbitrage du Makzen*». (actes du Durham)... précité. pp : 11 - 13.

(53) أبو الحسن الماوردي — «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». طبعة النعساني، 1909، القاهرة — ص 258.

(54) سعيد بنسعيد العلوي. «الخطاب الأشعري : مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي». دار المنتخب العربي، 1992، بيروت ص 283 وما بعدها.

(55) A. Laroui, «*Les Origines...*» p : 163.

# الجذور التاريخية للاستعراب الإسباني

محمد بنشريفة

لم يكن التسلح بالاستعراب في أوروبا لمخالطة الغرب الإسلامي ومواجهته وليد العصر الحديث أو رفيق الغزو الاستعماري، فهو يرقى إلى ما قبل هذا بكثير.

وإذا كان الغرب المسيحي يحدد بداية الاستعراب الرسمي بعام 1312 ميلادية فإن البداية الفعلية كانت قبل هذا التاريخ كما سنرى. ولقد آثرتُ استعمال مصطلح الاستعراب على مصطلح الاستشراق لأن مصطلح الاستعراب أنسب معنى وأصدق دلالة من مصطلح الاستشراق فيما يتعلق بالموضوع الذي سأتكلم فيه، وهو الاستعراب الذي ظهر في جزيرة الأندلس وسرت آثاره في عموم البلدان الأوروبية.

وما يزال هذا الاستعراب يحمل نفس الإسم في إسبانيا إلى يومنا هذا أو مصطلح ARABISMO وهو عنوان النشرة الإخبارية التي تصدر عن المعهد الإسباني للثقافة العربية. ومن المعروف أن المستعمرين الإسبان يركزون على الدراسات الأندلسية وذلك لأسباب تاريخية وجغرافية واضحة.

وإذا كان «جِبْ» H. Gibb وهو أهم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الانجلوأميريكي يفضل أن يُسمّى مستشرقاً على أن يُسمّى مستعربا فإن اسم «مستعرب ARABISTA» هو المستعمل في إسبانيا ؛ وفي قاموس الأكاديمية الإسبانية يعرّف بأنه الشخصُ الذي يعنى باللغة العربية وآدابها.

ومهما يكن من أمر فإني، للأسباب التي ذكرتُها، سأستعمل في حديثي هذا مصطلح الاستعراب. وسأقسم هذا الاستعراب إلى قسمين كبيرين أو مرحلتين بارزتين :

المرحلة الأولى وهي التي ظهرت بعد انتشار الإسلام في الأندلس وبرزت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. والمرحلة الثانية نشأت بعد دخول المرابطين إلى الأندلس وبقيت عقابيلها حتى مطلع العصر الحديث.

أما المرحلة الأولى فنعني بها تلك التي تم فيها ذلك الاستعراب السريع لسكان البلاد الأصليين سواء منهم الذين دخلوا في الإسلام وهم الذين دُعوا في أول الأمر بالمولّدين والْمَسالمة أو الأسالمة أم الذين اختاروا أن يكونوا ذمّيين وهم المعروفون بالمستعربين والعجم.

فأما الأولون أي المولّدون فقد اندمجوا في المجتمع الأندلسي الإسلامي وأصبحوا من أشد الناس إخلاصاً للإسلام ومن أكثرهم إتقانا للعربية ومن أقواهم ولاء للدولة. وقد انتهى بهم الحال أنهم نسوا أصولهم الإسبانية ولو أن بعضهم كان يُدعَى بأسماء عجمية كابن بَشْكوال على سبيل المثال. وأما الآخرون أي المستعربون LES MOZARABES فلم يكونوا أقل من أبناء أرومتهم الذين منّ الله عليهم بالإسلام معرفة باللغة العربية واستعمالا لها في أمورهم الدينية والدنيوية. وكانت سماحة الإسلام وسلاسة اللغة العربية والمعاملة الكريمة التي تعامل بها الداخلون الأولون مع المعاهدين من أسباب ظاهرة الاستعراب السريعة التي حصلت بعد قرن أو يزيد قليلا من دخول الإسلام إلى شبه الجزيرة الإيبيرية.

ولا بأس من أن أسرد عليكم شكوى الراهب القُرْطُبي آلبرو الذي ذهبتْ نفسه حسرات على أبناء ملّته عندما رأى ولعهم باللغة العربية وآدابها، قال :

«إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة أشعار العرب وحكاياتهم ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا ليردّوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوبا عربيا جميلا صحيحا، وأين تجد الآن واحدا — من غير رجال الدين — يقرأ الشروح التي كُتبت على الأناجيل المقدسة، ومَن — سِوَى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والمرسلين ياللحسرة ! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها ويُومنون بها ويقبلون عليها في نَهَم، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها ويصرحون في كل مكان هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثهم عنالكتب النصرانية أجابوك في ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم يا للألم ! لقد أنسي النصارى حتى لغتهم فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتابا سليما من الخطإ. فأما عن الكتابة في لغة العرب فإنك واجد فيهم عددا عظيما يجيدونها في أسلوب منمّق بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنّاً وجمالاً (انتهت الشكوى).

وهي تؤكد نظرية تقليد المغلوب للغالب ولعلنا في المغرب كنا نجأر هكذا في

عهد غير بعيد. وظاهرة استعراب عجم الأندلس، بهذه الصورة، تحدث كلما تجمعت أسباب الغلبة للغة على لغة، ومن هذه الأسباب الطموح إلى وظائف الدولة والرغبة في الوصول إلى دواوين الحكومة. ومن المعروف أن الأمويين في الأندلس، مثل أسلافهم في المشرق، قد استخدموا عددا من النصارى في مختلف الدواوين، ووصل بعض هؤلاء إلى أعلى الدرجات لدى الأمراء والخلفاء الأمويين وذلك مثل القومس ربيع ذي الحظوة عند الحكم الربَضي، وبسببه كانت ثورة الربَض. ومثل القومس ابن انْتِنْيان الذي كان الكاتب الأعلى لدى عبد الرحمن الأوسط، وقد نوّه ابنُ حيّان ببلاغته وجودة رسائله وبصره بصناعة الكتابة الحسابية وتدقيقه لها وقال فيه : «كان قريع كل من ينتحل البلاغة في عصره» ومثله في هذا الأسْقُف ربيع ابن زيد الذي كان مقرّباً إلى عبد الرحمن الناصر ونهض في عهده بمهمات مختلفة وسفارات متعددة.

ولعل من أغرب ما يذكر أن الدواوين الحكومية كانت تعطّل حينئذ يوم الأحد. جاء في «المقتبس» لابن حيّان : «وكان أول من سنّ لكتّاب السلطان وأهل الخدمة تعطيل الخدمة يوم الأحد من الأسبوع والتخلف عن حضور قصره قومِسَ بن أنْتِنْيان كاتب الرسائل للأمير محمّد وكان نصرانيا، ودعا إلى ذلك لنسكه فيه، فتبعه جميع الكتّاب طلبا للاستراحة من تعبهم والنظر في أمورهم، فانتحوا ذلك ومضى إلى اليوم العمل عليه». وهذا تسامح ما فوقه من تسامح.

وثمة أمثلة متعددة لهذا التسامح الكبير الذي شهد به معظم المستعربين والمؤرخين الغربيين. وإذا كان هذا التسامح بعث بعض المستعربين على ترك دينهم والدخول في الإسلام، فإنه دفع بعض المتعصبين، مثل آلبرو القُرطُبي المذكور آنفا، والراهب إيولوخْيو، إلى إثارة فتنة تُدعَى عند مؤرخينا بحركة الاستخفاف وعند مؤرخيهم بحركة الاستشهاد. وكان أصحاب هذه الحركة يجهرون في شوارع قُرطبة بسبّ الإسلام والرسول، وأخبارها واردة في كتب التواريخ والنوازل والطبقات.

إن وجود جماعة نصرانية ضمن المجتمع الأندلسي كان حالة انفردت بها في الغرب الإسلامي كله وأشبهت فيها بعض البلدان الشرقية كالشام والعراق ومصر، وقد كان لهذه الحالة آثار مختلفة ومنها الامتزاج العرقي والازدواج اللغوي والجدل الديني، وهي آثار تظهر في أدبيات أندلسية متعددة.

وبعد، فماذا بقي من تراث هذه المرحلة الأولى من الاستعراب الإسباني المبكّر ؟ لقد رأينا فيما سبق إشارات آلبرو القرطبي إلى العدد العظيم من المستعربين الذين كان لهم انتاج نثري وشعري، وقد عقّب المستعرب الإسباني المعاصر جانثالث بالنثيا على

الإشارات المذكورة بقوله : «ومن أسفٍ أننا لا نجد بين أيدينا شيئا من هذا الإنتاج الأدبي الذي يشير إليه آلبرو». ثم استدرك فذكر مخطوط المكتبة الوطنية الذي يشتمل على قوانين وقرارات كنسية مترجمة من اللاتينية إلى العربية وهي مذيلة بأشعار من نظم مترجم الكتاب القسيس بِسِنْتٍ الذي أهدى عمله هذا إلى أسقف مستعرب يُدعى عبد الملك قائلا :

**كتاب لعبد المالك الأسقف الندب ... جواد نبيل الرفد في الزمن الجدب**
**همام ذكي الحسّ واحد عصره ... عليم كريم ذي حلوم وذي لبّ**
**تجدد فضل الله فينا بفضله ... وعمّ به كل الآنام هدى الربّ**
**فلازال في عزّ من الله شامل ... متى انهل مُزْن في قرى الأرض بالسكْب**

وقد عدّ بالنْثْيا من هذه الآثار الاستعرابية المبكرة كتاب «تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان» المعروف أيضا باسم «تقويم قرطبة» ونسَبه إلى الأسقف ربيع بن زيد، والصواب أنه لمعاصره المولّد المسلِم عريب بن سعد.

إن أكبر أثر من آثار المستعربين في هذه المرحلة هو أرجوزة حفص بن آلبر القوطي التي عثر على نسخة وحيدة منها في السنوات الأخيرة، وهي أرجوزة في ترجمة زَبور النبي داود عليه السلام. وقد كان ناظمها قاضيا للعجم في عهد عبد الرحمن الناصر، ذكره معاصره ابن القوطِية في كتابه «تاريخ افتتاح الأندلس» وقال إنه من نسل «غيطِشَة» آخر ملوك القوط في إسبانيا.

وذكره أيضا موسى ابن عزره وهو من أهل القرن 5هـ في كتابه : «المحاضرة والمذاكرة» ونقل أبياتا من رجَزه ونوّه بحسن تصرفه في الترجمة. والواقع أن قراءة هذه الأرجوزة تعطينا صورة واضحة عن مستوى الاستعراب الرفيع الذي وصل إليه أولئك العجم. ذلك أن ترجيز حفص هذا لا ينزل كثيرا عن ترجيز معاصره ابن عبد ربّه، وهذا مع مراعاة مابين رَجَزَيْهما في العدد والموضوع، فرَجز قاضي العجَم أطول بكثير من رجز أديب الأندلس، وموضوع ابن عَبد ربّه دُنيوي، أما موضوع حَفْص فهو ديني، ولهذا يضعف رجزه ويلين أحيانا لهذا السبب وغيره من الأسباب التي يشير إليها بقوله :

**سهَّلتُ في الوزن وفي القوافي ... كراهةَ التبديـــل والخلاف**
**وليس من قال على اضطرار ... كقائـل قـال على اختيــار**
**فإن يكن في ذا القريض لِينُ ... فليس عن جهلٍ به يكون**

يقع هذا الرجز المشطور في خمسة آلاف وخمسمائة شطرٍ بدأ هكذا :

**باسم الإله خالِقِ الجميع      الواحد المقتدرِ البديع**

ويستمر في وصف الإله بصفات هي للتوحيد أقرب منها للتثليث. وسنَرَى أن المستعرَبين في المرحلة التالية يبدأون تآليفهم هكذا : باسم الأب والإبن والروح القدُس.

وينتقل حفص بعد هذا إلى ذكر موضوع رجزه قائلا :

**هذا قريضٌ محكَم مقُولُ      على مِثال ما بِهِ التهليل**
**في مُحكم القول الذي يدعي اسمه      زَبُور داود وذاك رَسمه**

ويشير بعد هذا إلى أن بعضهم ترجمه إلى العربية نثرا ترجمة حرفية فلم يبق له رونق ولا سِرّ ولم يعد صالحا للإنشاد والتهليل، ولهذا انبرى إلى ترجمته على وزن مماثل لوزنه الأعجمي وهو بحر الرجز الذي يشبه بحراً عند الأعاجم يُسمّى يَنْبَقْ. وبعد أن شرح منهجه في الترجمة وصعوبة النقل مع الاحتفاظ برونق الأصل :

**إذ في لسان واحدٍ أشياءُ      ليس لها في غيره أسماءُ**
**وكل قولَيْن إذا ما تُرجما      صارا خِلاف ما عليه نُظما**

ويقول أيضا :

**ومن يكونُ جاهلا بالترجمة      فإن هذا عنده كالهينمة**
**فرُبَّ شيء اسمه معلومُ      بأحرف قليلة موسومُ**
**إذا أردتَ فَسْره تعذّرا      وكثرت أحرُفه فانتشرا**
**فكيف إن (رُمتَ) به القَرِيضا      أو رُمْتَ أن تدخله العروضا**

ثم يشير بعد هذا إلى أنه شاور قبل الإقدام على هذه الترجمة أحبارَ دينه فحضُّوه عليها وأذن له الأسقف بالقيام بها ويثبت في الأخير اسمه قائلا :

**ترجمها عبد الاله حَفْصُ      فكملَتْ وصحَّ منها النص**

ولم يَنْس أن ينص على التاريخ فذكره بحروف الجمل فيما يلي :

**خُطَّتْ لتاريخ المسيح السيّد      هادي النفوس للطريق الأرْشد**
**في الطاء ثم القافِ ثم الظاءِ      بالعَوْن من ذي العز والبهاء**

والتاريخ الذي تعطيه الحروف المذكورة هو 909م

لا أريدُ أن أعرض لشيء من محتوى هذه الأرجوزة الضخمة أو أسرُدَ نماذج منها فالوقت لا يسمح بذلك، وأظن أنها عندما تُنشر ستُعطي أوضح صورة للاستعراب

الإيبِرِي المسيحي المبكِّر، كما أنها ستقدم أكبر دليل على التأثير العميق للثقافة العربية الإسلامية في أوساط النصارى المستعربين.

ومما لاشك فيه أن هذا التراث الكنَسي المعرَّب نثراً ونظما كان موجَّها بالدرجة الأولى إلى هؤلاء النصارى المستعرَبين الذين كانوا يستحسنون قراءة تراثهم الكنسي باللغة العربية. ونظن أن شيئا من هذا التراث كان يقع بين أيدي بعض علماء الأندلس ومنهم الإمام ابن حزم الذي تتبعه في كتاب «الفِصَل» ولهذا يقول أسِينْ بَلاَثْيوسْ : «إن قيمة هذا الكتاب عظيمة جدا في تعريفنا بأفكار المستعرَبين الإسبان وأحوالهم وما كانوا يقومون به من طقوس».

إن الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها من طبيعة الاستعراب في هذه المرحلة هي أنه يتسم بالإعجاب بالثقافة العربية إلى حَدِّ الاستِلاب، ونجد نصوصه – ومنها الأرجوزة الآنفة الذكر – تخلو من أي نزوع إلى الجدل أو وقوع في سوء الأدب، وهو يختلف في هذا عن استعراب المرحلة الثانية التي ظهرت إثْرَ سقوط طُلَيطلة ودخول المرابطين وخروج المعاهَدين. ويمكن أن ننعت هذا الاستعراب بالاستعراب التبشيري، ويمكن أن نقول أيضا بأنه أصبح تراثا مرجِعيا لأهل الاستعراب في العصور التالية، وتتجلى بدايةُ هذا الاستعراب التبشيري في رسالة الراهب الأفرنسي إلى «المقتدر بالله صاحب سرقُسْطة» وهي التي رد عليها أبو الوليد الباجي، وقد نُشِرت الرسالة والرد عليها أكثر من مرة، كما تتجلى على الخصوص في كتابات الراهبَيْن القَطَلُونيين : رايموندو مَرْتِينْ ورايموند لُلْ اللذين سأتحدث عنهما بعد قليل.

ومما يَلفت النظر أن هذه المرحلة بدأت بشبه خطة مدروسة تتمثل في تجميع التراث العربي العلمي من الحواضر الأندلسية الإسلامية وحمْلِه إلى الجهات التي استولَوْا عليها، فقد تهافَتَ النصارى وخدّامهم من اليهود على شراء التآليف العربية وأقبلوا على قراءتها واستيعابها وقاموا بترجمتها، وصار بعض المترجمين منهم يدَّعي ما يترجمه لنفسه أو ينسُبه إلى غيره من أهل ملّته، ولما عُرِف هذا عنهم وجب التنبيه عليه في كتب الحِسبة. جاء في رسالة الحسبة التي ألفها ابن عَبْدون في أوائل القرن السادس الهجري (= 12 م) ما نصه :

«يجب أن لا يُباع من اليهود ولا من النصارى كتابُ عِلْم إلا ما كان من شريعتهم، فإنهم يترجمون كتب العلوم وينسُبونها إلى أهلهم وأساقفتهم وهي من تواليف المسلمين».
ويدلنا هذا النص على أمور أولها أن سوق الكتبيّين في إشْبيلية وغيرها كانت مقصودة من المسلمين وغيرهم من النصارى واليهود، وثانيها أن كتب الشريعة النصرانية واليهودية

كانت يومئذ باللغة العربية، ويؤيد هذا أناجيلُ وقوانينُ كنَسية من ذلك العهد محفوظة في بعض دور الكتب، ومنها إنجيل أندلسي موجود في خزانة القرويين. والأرجوزة التي أشرت إليها قبل، وثمة أمر ثالث يشير إليه النص السابق وهو انتحال بعض المستعربين تآليف المسلمين في الفلسفة والفلَك والطب وغيرها من العلوم.

وقد كَشَفت بحوثٌ حديثة شيئاً من هذا الانتحال ومنها على سبيل المثال بحوث لزميلنا الأستاذ فؤاد سِزْكين.

ولم يكن الأمر خاصّاً بالكتب العلمية، فقد شمل التآليف الأدبية والدينية. ومن أمثلة ذلك «مقامات الحريري» التي لقيت رواجا خاصاً لدى مستعربي هذه المرحلة ومنهم رايموندو مَرْتِينْ الذي كان يعرفها جيدا. وقد أشار جُنْثالِث بَالِنثيا إلى «احتمال وجود علاقة بين هذه المقامات وقِصَصِ الصعاليك أو المُكِدِّين La Novela Picaresca. وقد وقفنا على ما يؤكد هذا الاحتمال أو يجعل منه حقيقة، فمن ذلك ما ذكره الصلاح الصفَدي في «نُصرة الثائر»، قال خلال حديث عن مقامات الحريري :

«ويُحكى أن الفِرَنْج يقرؤونها على ملوكهم بلسانهم ويصورونها ويتنادمون بحكاياتها، وما ذاك إلاّ أن هذا الكتاب أحدُ مظاهِره تلك الحكاياتُ المضحكة والوقائعُ التي إذا شرع الإنسان في الوقوف عليها تطلعتْ نفسه إلى ما تنتهي إليه وتشوفتْ إلى الوقوف على آخر تلك القصة، هذا إلى ما فيها من الحكم والأمثال التي تشاكل كتاب «كَلِيلة ودِمْنة» انتهى كلام الصَفَدي وهو من مواليد القرن السابع الهجري.

وفي هذا القرن كان «أَلْفُونْسُو العالِم» الذي يبدو أنه من المشار إليهم بهذا النص، وهو الذي أمر كذلك بترجمة كتاب «كليلة ودِمْنة» المذكور إلى الإسبانية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي.

وقد استطاع المستعرِبون الإسبان المحدَثون وغيرُهم أن يكشفوا الغِطاء عن عدد كبير من التأثيرات العربية في الآداب الإسبانية شعراً ونثرا. وقد وقفوا على مصادرها وأشاروا إلى تواريخ انتقالها.

وهذه التأثيرات كانت من المسلّمات عند أدبائنا في المغرب. ويعجبني كلامٌ في هذا المقام لابن زاكور، فقد علّق على قضية قتل ابن وَهْبُون وسلْب رفيقه ابن خَفاجة التي ذكرها ابن خَاقان في «القلائد» بقوله : «كانت هذه القضية بعد صدور أمير المسلمين يوسف ابن تاشفين عن وقعة الزلاّقة.. وكان عبد الجليل قال في تلك الغزاة ما هو معلوم في جانب الأُذْفونْش، فلعل ذلك هو الذي جلب قتله، فإنهم كانوا معروفين

عند الروم جيرانهم، يبلُغهم قولهم فيهم ويُترجم لهم ويفهمونه ولم يكونوا يَخْلُونَ من كتّاب وشعراء من النصارى تعلّموا ذلك لطول مخالطتهم للمسلمين، أو ممن ارتدَّ وافتَتَن بعد أن كان مسلما فلحق بهم والعياذ بالله تعالى فلهم في ذلك أخبار وعبر».

أعود بعد هذا إلى الكلام باختصار عن بعض أعلام المرحلة الثانية لجذور الاستعراب الأوروبي المتعلق بالمغرب وسأقتصر على الراهبَيْن القَطَلونِيَيْن فأمّا أولهما فهو الراهب الدومنيكي «رايمونْدُو مَرْتين». فقد كان أعلم المستعربين في القرن الثالث عشر الميلادي باللغة العربية ولهجاتها المغربية والأندلسية. ويشهد لهذا قاموسُه العجيب وكان قد رحل إلى تونس ومراكش التي كانت يومئذ مركزاً لأسقُفية ومقصِدا لمبشرين ومسْرحاً لأحداث كتب عنها الأجانب كثيرا.

ويُستفاد من كلام للأديب المؤرخ ابن رَشِيق المُرْسي أن الراهب المذكور درس اللغة العربية وعلومها في مدينة مراكش، وصار بعد ذلك في خدمة ألْفونْسو الملقَّب بالعالِم الذي بعثه في جماعة من الرهبان إلى المدرسة التي أنشأها في مدينة مُرْسِية، وفي هذه المدينة لقِيَه ابن رَشيق وتحدّث عنه وعن الرهبان الآخرين، قال : «كنتُ بمدينة مُرسية جَبَرَها الله أيام محنة أهلها بالدَّجْن الذي عصَم الله تعالى من غوائه وخلّص من حبائله، وكان قد وَرَدَ عليها من قِبَلِ طاغية الروم، جماعة من قسّيسيهم ورهبانهم شأنهم الانقطاع في العبادة بزعمهم ونظر العلوم مشرئبُّون للنظر في علوم المسلمين وترجمتها للسانهم برسم النقد.. ولهم حِرصٌ على مناظرة المسلمين وقصدٌ ذَمِيم في استمالة الضعفاء، يأكلون على ذلك مالَ طاغيتهم ويستمدون به المال من أهل مِلتهم». ووصف بعد هذا رامون رايموندو بأنه فصيح اللسان مُدرِكٌ للكلام ثم ذكر مناظرة جرت بينهما أوردها الونْشِريسي في «المِعْيار»، ومدارها على إعجاز القرآن. والاعتراض الذي أورده الراهب على ابن رَشيق هو أن المقامات للحريري عَجَزَ الناس عن معارضتها ولا سيما بَيْتَيْ : سِمْ سِمَةً...

فما كان من ابن رشيق إلا أن نظَم بيتاً أفحَمَ به هذا الراهبَ الذي كان يشرق بمسألة إعجاز القرآن ويوجد في مقدمة قاموسه هَذَيَان زعم أنه من قبيل معارضة القرآن، وهذا نصه :

«بسم الله الغفور الرحيم

أعارضُ قرآن مَنْ آخر اسمه الدال وأوله الميم، بلسان فصيح عربي مبين، لا يمنعني منه سَيفٌ ولا سكين، إذ قال لي بلسان الإلهام سيّد المرسلين، قل المعجزةُ لا شَرِيك

فيها لرب العالمين، وفي الفصاحة يَشْرَكُ كثيرٌ كثيرين، يغلَب فيها أحيانا الصلح الطالح والكافر المومنين، فليست الفصاحة ولو في النهاية آية ولا معجزة. الله إلا عند الذين أوطأهم عشوةً معلمٌ مجنون حتى قالوا عنه خاتم الأنبياء وسيد المرسلين مع أنه بإقراره في سورة «الأحقاف» لم يَدْرِ قط ما يفعل به ولا بأتباعه أجمعين أكثرين فقل يا من اسمه رِمُنْد ولقبه مَرْتين آهٍ لقوم يقبلون الباطل والخرافات والترهات كأنها اليقين، وإن كنتم في شك مما ألهمنا إليه عبدنا يامعاشر المسلمين، فأتوا بحل هذه الحجة وبمثل هذه السورة وادعوا لذلك إخوانكم من الجن إن كنتم مهتدين، فإن لم تقدروا ولن تقدروا فقد زهق الباطل واستقام اليقين والحمد والشكر لله آمين آمين آمين».

وإن دل هذا الكلام على شيء فإنما يدل على تأثر سلبي وسطحي وساذج بأسلوب القرآن الكريم، وقد ظن هذا الراهب المتعصب أنه بهذه الفِقَر المسجوعة المقلّدة يستطيع أن يشكك المسلمين في إعجاز القرآن الكريم.

ونجد مثل هذه الدعوى عند الراهب الفرنْسيسْكاني ريموند لُلْ في مقدمة الكتاب الذي وضعه بالقَطَلانية في أسماء الله الحسنى. فقد صرح فيه بقصده إلى معارضة القرآن ليُرتَّل في الكنائس كما يرتل القرآن في المساجد. وقد كان هذا الراهب المتصوف يكتب العربية كما يكتب لغته القطلونية. وكان يستعملها في مجادلاته مع المسلمين وفي تبشيره في المغرب، وقد اعتمد فيما كتبه على الغزالي وابن عَرَبي وغيرهما. ومن الواضح أن حياته وأعماله كانت متوجهةً إلى التبشير ومحاولةِ تنصير المسلمين، وقد قام من أجل ذلك بعدة رحلات إلى بلدان المغرب، وأسس مدرسة في مَيُورْقة لتكوين مبشرين قادرين على التبشير باللغة العربية، ودعا البابا إلى إنشاء مدارس للدراسات الشرقية تُعلَّم فيها العربية والعبرية والآرامية. وقد أخذ مجمع فيينا الكَنْسي في عام 1312م. برأيه واقتراحه، فتقرر أن تكون مراكز هذه الدراسات في روما وبولونْيا وباريس وأكسفورد، وكان هذا بدايةَ الاستعراب الرسمي كما ذكرتُ في أول هذا الحديث.

إن حركة التبشير التي قادها الراهبان المذكوران كانت مسايِرة لما يُعرف بحركة الاسترداد وهي الحركة التي واجهها المغاربة بالدعوة إلى الجهاد، وقد نشأ عن كل ذلك جَدَل ديني حادّ بين النصارى في إسبانيا والمسلمين في المغرب وتونس.

ولعل أقدم هذه الردود هو كتاب «مقامِع هَامَات الصُّلبان» لأبي جعفر أحمد بن عبد الصمد القرطبي الفاسي المتوفى عام 582 هـ. وكان امتُحِن بالأسر وحُمِل إلى طليطلة وفيها أَلَّف كتابه يرد به على بعض القسيسين.

وقد طُبع أخيرا وكُتبت حوله دراسات مختلفة، وله تأليف آخر عنوانه : «مقام المُدرِك، في إفحام المشرك» وهو مفقود.

ومن هذه الردود كتاب «تحفة الأريب في الرد على أهل الصَّليب» لعبد الله الترجمان، وقد كان راهبا يدعى أنْسِلْمُ تورْمِيدا من مدينة ميورقة بلد رامون لُلْ ثم أسلم والتحق بتونس في آخر القرن الثامن الهجري.

وفي هذا التاريخ ألف عبد الحق الإسلامي السبتي رسالة «السيف الممدود، في الرد على أحبار اليهود». أما «تُحفة الأريب» فقد نشر نصها العربي مع ترجمة اسبانية مِيكِل ايبَالْزا، وأما رسالة «السيف الممدود» فهي مطبوعة على الحجَر بفاس.

وفي أواسط القرن التاسع أي قبل سقوط غرناطة كتب أبو عبد الله محمد الأنصاري الأندلسي نَزيل فاس «رسالة السائل والمجيب». وقد اشتملت هذه الرسالة على فصول جدلية علَّقها عندما كان أسيراً عند النصارى ووصف فيها مجالسَ عُقدت لمجادلته في سَلَمُنْقة ومجْريط وَبَلَدِ الْوَليد وشقُوبِية. وتوجد من هذه الرسالة نسخ خطية في الخزانة العامة وغيرها.

وآخر ما نذكره في هذه السلسلة كتاب «ناصر الدين على القوم الكافرين» للمورِسْكي أحمد بن قاسم الحَجَري المعروف بِأَفُوقايْ، وقد ألف كتابه هذا في وصف مِحنة المورسكيين والرد على الأحبار والقسيسين.

نرى من هذا العرض الموجز أن هذه المرحلة الثانية من الاستعراب في إسبانيا اتَّسمت بنقل التراث العلمي الإسلامي واستغلاله مع نُكران فضله وعداوة أهله. وانتهى الأمر بالإسبان بعد الحروب الطويلة بينهم وبين المسلمين إلى قطيعة تامة مع كل ماهو عربي وإسلامي.

وإذا كان السبب في ظهور الاستشراق الرسمي في أوروبا هو الراهبُ الإسباني لُلْ، فإن هذا الاستشراق تطوَّر وازدهر في فرنسا وغيرها ولكنه اضمحل واندثر في إسبانيا تماماً بعد سقوط غرناطة في آخر القرن الخامس عشر الميلادي. وقد استمرت القطيعة نحواً من ثلاثة قرون، وعندما كان فيليب الثاني يحتاج إلى من يقرأ له رسائل المنصور السعدي لم يكن يجد أمامه إلا أحد أبناء المورسكيين الغرناطيين وهو المسمى ألونْسُو دِلْ كَاسْتِيو.

ولما أراد كارلوس الثالث بعد منتصف القرن الثامن عشر أن يعرف شيئا عن رصيد المخطوطات العربية في الإسْكُوريال استقدم راهبا مارونياً هو ميخائيل الغزيري

وهو الذي وضع الفهرس الأول لتلك المخطوطات التي كانت مِلْكاً للسلطان زَيْدان السعدي، وبعد هذا العمل ظهر شيئا فشيئا «نفح الطيب» مع جَايانْجُوسْ ثم مع كُودِيرا ناشر المكتبة الأندلسية، ومن جاء بعده. وإذا كان الاستعراب على العموم لايَخْلو من الغَرض ولا ينجو من الهَوَى فإن الاستعراب الإسباني كان أكثر من غيره بحكم تأثره بآثار قرون من المواجهة بين المسلمين والمسيحيين، ومع ذلك فإن ممّا يُحمَد للاستعراب الإسباني ولغيره أيضا هو سَبْقُه إلى طبع كتب عربية في تاريخ الأندلس كان لها دور كبير في تقدم البحث العلمي وتطوره. أما آراء المستشرقين واجتهاداتهم فهم أحرار في طرحها ونحن أحرار في قبولها أو رفضها.

# عن صورة المغرب الوسيط
# في التنظير الاستشراقي

سالم حِمّيش

يواجهنا بخصوص الدراسات الاستشراقية عامة نوعان :

نوع إخباري وقِطاعي (أو مُنوغْرافي)، ينكب على هذه القبيلة أو تلك أو على مكوّن ما في حياة مجتمع، قد يتعلق بالعقائد والعادات، أو بالحِرف والصنائع، أو بفنون القول والتعبير؛ والنوع الثاني، الذي يقف على النوع الأول ويستعين به، هو الجاري حول «الديمومات المديدة» والبنيات المركبة، أي الباحث عن رصد صورة جامعة لموضوع قائم الذات، متكامل الكيان. وعرضنا المُعَنْون أعلاه سيركز بالضرورة على نوع الدراسات الثاني ذي المنحى الاستشكالي والتفسيري، الذي يخاطب فينا سعة النظر وقدرات الفكر والتأويل.

إن القراءة المتأنية لنصيب المغرب من أدبيات الاستشراق خلال النصف الأول لهذا القرن تمكننا من استخلاص صور كثيرة، متفاوتة الدلالة والقيمة، حول مواضيعها المفضلة المأثورة، وهي عموماً بنية القبيلة ونمط عيشها، وتَعارُض المقيمين والرُّحّل، وأشكال القداسة والحكم، وثنائية العرب والبربر، وغيرها من القضايا التابعة. أما ما قد يشغلنا أكثر، وفي حدود نموذج المغرب الوسيط، فهو الوقوف على الاستشراق العامل أساسا في الدراسات التاريخية والراغب في إظهار الاستعمار الأوروبي كبديل عقلاني ضروري لما تعارف على تسميته ب «عصور المغارب المظلمة» وفوضى البلاد السياسية المتواترة «وضلال اقتصادها».[1]

إن بُناة تلك الصوَر ومشيعيها، رغم أنهم مافتئوا يؤثّرون في فئات من الباحثين الأنجلو-ساكْسونيين، إلا أنه لم تعد لكتاباتهم اليوم إلا قيمة وثيقية تشهد على أنهم من

الآباء الروحيين لحدث الاستعمار ولأحداث خطيرة أخرى كهزيمة الأمير عبد القادر في 23 ديسمبر 1847، أو استصدار الظهير البربري في 16 ماي 1930، وغير ذلك.

بادىء ذي بدء يمكن القول بأن عماد صورة المغرب الوسيط في الاستشراق الاستعماري يكمن في من سمّوا «عرب الغزو والكارثة». ففي كتاب للجغرافي «إرْنِسْتْ – فيلِكْسْ غوتْيِي» E.F. Gautier (ت. 1940)، الشهير بعنصريته وتهافتاته، تتحدد «عصور المغارب المظلمة» كما يسجل : «ما بين الغزْوَيْن العربيين : غزْوِ الأمراء ممثلي الخليفة في نهاية القرن السابع وغزو البدو الهلاليين الذي بدأ في منتصف القرن الحادي عشر».[2] فبخصوص «الغزو الأول» الذي استغرق واحدا وسبعين سنة (من 641 إلى 711 تاريخ «غزو الأندلس») يركز «غوتْيِي» ومن نحا نحوه من المؤرخين على أن طول هذه المدة النسبي يُعزى إلى المقاومات المستميتة التي أبداها البربر بكل أصنافهم أمام «الغُزاة»، كما دلت على ذلك حروبهم بزعامة «كُسَيْلة» ثم الملكة الكاهنة. وحتى عندما انهزموا واستسلموا للمَسْلَمة، فقد ظلوا – في تصوير أولئك المؤرخين – غيورين على استقلالهم وأنماط عيشهم... ويذهب الخبط التاريخي بـ «غوتْيِي» وإلحاحه على الثنائية المتنافرة «عرب – بربر» إلى عرض قيام الدولة الفاطمية كنتيجة لرد فعل البربر الكتامِيّين على «غزو» العرب الأول.[3] ويظهر شغل هذا المؤرخ الشاغل –كما هو حال زملائه الآخرين – في البحث عن أسباب مرور المغاربة من الحضارة المسيحية (الرومانية – البيزنطية) إلى عهد الدولة المرابطية. ولا يُعوّل في هذا البحث أساسا إلا على تخميناته وتأويلاته بحكم أن الوثائق حول هذه الفترة –كما يعترف هو نفسه بذلك – لاوجود لها،[4] وأن الوثائق اللاحقة تعتورها، في نظره، عيوب ذهنية المؤرخين المسلمين، باستثناء ابن خلدون في باب ما يقوله عن «الغزو» العربي الثاني.

أما عن عرب هذا «الغزو الثاني»، وهم تحديداً بنو هِلال وبنو سليم، فقد خلّف لنا فعلا فقهاء ومؤرخون مسلمون من العهد الوسيط (كالإدريسي وابن عذاري ثم بعدهما التيجاني وابن الأزرق وابن خلدون والمازوني) لوحات مقتضبة وأحيانا مضطربة حتى من حيث توقيتُ الحدث، تنعتهم بالمخربين والغصّابين، وتحمّلهم على نحو متفاوت فساد أمن واقتصاد المغرب، وخصوصا منه الأدنى وإلى حد ما الأوسط ثم الأقصى لاحقاً.[5]

تلك هي الصورة التقليدية لعرب بني هِلال وبني سليم، التي وجدت تعبيرها النظري بعد مضي ثلاثة قرون على حدث الغزو نفسه، وذلك في نصوص لابن خلدون صار يلهج بها مستشرقون قبيل أو خلال الحدث الاستعماري، ومنها : «في أن العرب

إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»، أو «فانْظُر إلى ما ملكوه وتغلّبوا عليه من الأوطان من لدن الخليفة كيف تقوض عمرانه وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض غير الأرض»،[6] إلخ. لكن في كتابات مؤرخنا نفسه نصوص أخرى تقوّم تلك أو تحدد مدلولها ونسبيتها، وهي التي يسكت عنها أولئك المستشرقون ويغضون عنها الطرف، ومنها مثلا نص يقول بانتماء كتامَة وصنْهاجة إبّان الفتح الإسلامي الأول إلى قبائل حِمْيَر وباستحالة طبيعتهم إلى البربر،[7] ومنها حول حدث الغزو ذاته نص يثبت نصيب الأمير المعزّ الزِّيري في صنعه، ليس من حيث كونه أساء تدبير انشقاقه عن الفاطميين وقتّل شيعَتهم فحسب، وإنما أيضا لأنه سعى مع أول أفواج الهلاليين من رياح إلى استمالة أميرهم موسى بن يحيى الصنْبري : «فاستدعاه واستخلصه لنفسه وأصهر إليه، وفاوضه في استدعاء العرب من قاصية وطنه للاستغلاض على نواحي بني عمه»،[8] وهذا كله فضلا عن أن ابن خلدون لم يكن يعني بالعرب إلا الأعراب، علما منه أن هؤلاء رحّل ناجعة وأهل بداوة، وأن أولئك بُناة دوَل وعمران.

وإذن، ففي نصوص خلدونية مفصولة عن سياقاتها أو دون أخرى، وجدت الإسْتُغْرافيا الاستعمارية موضوع نشاطها والخيط الرفيع الذي يفسر في تصورها «مأساة» إفريقيا الشمالية في العهد الوسيط. فـ «جورْج مارْسي» G.Marçais، الذي كان من السباقين إلى تخصيص كتابين لقضية العرب والبربر، يرى أن : «ما يسمى بالغزو الهلالي يظهر مع البعد الزماني كأكبر كارثة ما كان أبدا لبلاد البربر أن تشفى منها تماما».[9] وحتى «شارْل أنْدْري جولْيان» Ch.A.Julien، بعد «مارْسي» ذاك، و«غوتْيِي» و«هَنْري طيراسْ»H.Terrasse[10] الذين يتحدثون عن «الكارثة» و«الطوفان» في حقل الغزو المذكور، فإنه يتكلم عن «هجمة الرحّل المخرّبين» ويعتبرها : «أقوى حدث في التاريخ المغاربي برُمّته. إنه هو الذي غيّر المغارب لقرون، أكثر مما فعله الفتح الإسلامي».[11] ويطلعنا «غوتْيِي» على كينونة «العرب» في لوحة عيادية تبرز نقائصهم وسلبياتهم، فيكتب : «إن للمترحل غرائز هي بالتمام نقائض [غرائز المقيم]. فهو، سياسيا، فوضوي وعدمي، ويُوثر حقا حالة الفتنة التي تفتح له الآفاق؛ إنه المقوّض السالب. أما انتصاره فليس تشييدا طالما أنه يحطم نفسه في فوْرة من الملذات غير المعتادة».[12] وبالتالي فإن بني هلال وبني سليم المترحّلين الغازين : «هم أعداء بالفطرة (Les ennemis - nés) لكل حكومة كيفما كانت ولكل حضارة».[13]

ليس من الضروري تفصيل القول في أن هذه النظرية غريبة تماما عن ابن خلدون، الذي لم تكن العصبية عنده مجرد غريزة عدوانية، كما أنها ليست مقصورة على القبائل

الرحّل دون غيرهم، بل إنها أساسا، كما نعلم، عماد الحكم وجمرة انطلاقه. هذا من وجه، ومن وجه آخر حتى إن ذهبنا في سياق برهنة غوتيي، فإن من التأسيسات «الدولتية» والتمدينية ما يعارضها ويضعفها، كحالة الدولة المرابطية أو المرينية، أي ما تم بناؤه وتشييده على يد صنهاجة صحراء المغرب وزناتة شرقه، وهم قبائل رُحّل... وبما أن «غوتْيِي» يعترف بأن الزناتيين يشبهون العرب في «غرائزهم الدفينة» وفي أنظمة عيشهم، أي الترحل والانتجاع، - معتبرا تعريبهم «آخر مصيبة أحدثها الغزو الهلالي» -،[14] فإننا نحق إذ نخلص إلى أن عداءه المتأصل إنما ينصب على العرب والبربر في ذاتهم وعلى حد سواء. فهو يطلق في شأن هؤلاء أحكاما عنصرية مهينة، منها على سبيل المثال لا الحصر : «هذا الجنس البربري عبارة عن وعاء فاسد Un pot pourri»؛[15] «البربر منذ ثلاثة آلاف سنة لم يكونوا أبدا شعبا [...]، وهم بالرغم من حيويتهم المتوثّبة لم تكن لهم أية شخصية إيجابية [أي لا كتابة لهم ولا فنون ولا ثقافة]».[16]

إن «غوتْيِي» يذهب إلى حد تفسير تاريخ المغرب الوسيط كله على أساس صراع مستديم قائم بين المقيمين والرُّحل (حتى وإن كان بعض هؤلاء برابرة كما أسلفنا). وعنده أن ذلك التاريخ قد عرف ثلاث محاولات للتمركزات «الدولتية»، باءت كلها بالفشل بسبب البدو المخربين : فالأغالبة والأدارسة اعترضت طريقهم قبائل الخوارج الرحل من زناتة «الجيل الأول»، والكتاميون الزِّيريون واجههم عرب بني هلال وسليم، وأخيرا المَصامِدة مؤسسو الدولة الموحدية عرفوا نهاية تجربتهم على يد الهلاليين والزناتيين المتحدين، الذين تمكنوا من خلق دولتَيْ عبد الواديّين في تِلِمْسان والمرينيّين في فاس، فكانوا «قتلة» المغرب الوسيط ومقوّضيه (!). وبالتالي فقد كانت غلطة الموحدين الكبرى أو صورة «عَمَاهم السياسي»[17] هي إقدام عبد المومن (في سنة 1160) ومن بعده يعقوب المنصور (في 1187) على تنقيل قبائل بني هلال مرغمة (بعد أن هزمت في سطِيفْ سنة 1152) إلى سهول المغرب الأقصى، مما تأدى عنه تسرب البدو إلى الحياة السياسية المغربية وتعميم «فوضاهم»، وبالتالي إلى خراب أكبر تمركز سلطاني في العهد الوسيط. يكتب «طيراسْ» على غرار «مارْسي» و«غوتْيِي» : «في هذا اليوم [يوم تهجير القبائل من الهلاليين إلى المغرب الأقصى] ارتكب زعيم أعظم مملكة بربرية [في تاريخ القطر] خيانة في حق عِرقه، وذلك بالتساهل مع العرب».[18]

إن نظرية «غوتْيِي» من حيث النشأة توجد بعض عناصرها مكشوفة أو مضمرة عند «مارْسي» وحتى قبل هذا عند «كاريتْ» و«مِيرْسْيِي»، لكن بما أنه ذهب بتلك

العناصر إلى أقصى حدود الاستغلال الإيديولوجي ذي القصود المبيّتة، فقد سقط في تناقضات ونقائص منطقية أو منهجية نذكر منها على سبيل التمثيل فقط :

أ – إن العرب الرحل عند مؤرخنا قد دخلوا في العجين البربري كخميرة مفسدة لمّا أن أبادوا الحيوية السكانية والقوة الاقتصادية اللتين راكمتهما بلاد المغرب إبان العهدَيْن القرطاجني والروماني.[19] كل هذا الإثبات وغيره يلقي به «غوتْيِي» جزافاً، والحال «أن العهد الوسيط الأول في المغرب، كما يقر هو نفسه، عهد غير معروف».[20] وأما ما نعرفه من وثائق حول نفس الموضوع، فإنها لا تزكي أطروحته في شيء، ونعني بها وثائق كنيزة القاهرية التي درسها «غوتْيِي» فسجّل على ضوئها : «هناك رسائل من القيروان تشكو من التدهور العام للغرب الإسلامي في ثلاثينات وأربعينات القرن الحادي عشر قبل غزو الحشود البدوية «الحجازية» بكثير، هذا في حين أنه في بداية نفس القرن يمكننا قراءة ملاحظات فخورة عن حالة انتعاش القيروانيين».

ب – بما أن المغرب الأقصى لا يخدم كثيرا أفكار «غوتْيِي» الثابتة ثبوت الهوَس المستديم، فإنه لا يتحدث عنه إلا في فصل قصير حول الأدارسة ليزعم أن «أوْرَبة» عِماد دولتهم «فضلة صغيرة Cet humble déchet»[21] لمملكة الرومان الطنْجِية، ناصروا إدريس الأول دفاعا عن هويتهم ضد الخوارج العرب والبربر المحيطين بهم؛ كما أنه لا يعود إلى موضوع المغرب إلا في خاتمة الكتاب حيث يرى أن الدولة الموحدية – وهي أهم إنجاز سلطاني في تاريخ القطر – إن هو إلا المقابل المتأخر للدولة الفاطمية الكتامية في مطلع العهد الوسيط، ولا يفوته بالمناسبة أن يحمّل للزنانة المعربين مسؤولية كل الويلات، بما فيها التسريع بفقدان الأندلس (!)...

إن اهتزاز مثل تلك المعالجة يظهر جليا في كون نموذج المغرب الأقصى، وحتى الأوسط، يعطي الدليل المادي على سوء بناء «غوتْيِي» كله، وهو المتمثل، كما فاتت الإشارة، في كون مؤسسي الدول المرابطية والمرينية وعبد الوادية من البربر الرحّل، وهم الصنهاجة اللمْتونيون والزناتيون والزيانيون. وقد كان «مارْسي» أبعد منه عن الخطأ حين خص «العرب في المغرب الأقصى في القرنيين الثالث عشر والرابع عشر «بفصل مستقل أبان فيه سقوط قبائل رياح وضعف بني سفيان وتحول الخلط إلى قبيلة «مخزنية» وحتى تكييف مَعْقل السُّوس ودَرْعَة مع الضرورة السياسية وضغوطها. وتلك التغيرات إنما مرجعها إلى أن «إقامة حكم قوي في المغرب الأقصى قد أسكت المزاج المتنطع لهلاليّي التلّ وأحبط نزوعات أمرائهم المتطاولة».[22] ولو أن «مارْسي» استخلص عِبَر هذا الإثبات ونتائج فصله المذكور لكان ميله إلى تصحيح أحكامه في عرب إفريقية، حَمَلة «المبدأ التسميمي» Toxique، أقرب إلى التحقيق.

ج – إن المرء، وهو يقرأ لـ «غوتِّيي» يطلع على يقينه أن البربر ما أسلموا حقا ولا تمثلوا القرآن الكريم ككتاب عربي[23]، لهذا تراه يتعجب من كون أغلب دول المغارب في أول العهد الوسيط كان عجينها لا يختمر إلا بوافد مشرقي : (إدريس الأكبر عند أَوْرَبَة وَلِيلِي، وعبد الرحمن بن رُسْتُم الإباضي عند زناتة تاهَرْت، وعبيد الله الفاطمي عند كتامة إفريقية)؛ أما «طيراسْ»، وبنفس الروح، فيرى في إقدام صالح وحاميم من بَرْغواطَة وغُمَارة على كتابة قرءانَيْن منحولين دليلا قويا على «تعلق المغاربة بلهجاتهم الأصلية ونفورهم الغريزي من لغة آتية من المشرق».[24] وعن عبد المومن الموحدي يقول متأسفا بأن شعور انتمائه الإسلامي كان أقوى من شعوره ببربريته،[25] إلخ.

والغريب أن يتم عند هذين المؤرخين وغيرهما استصغار كون الدول البربرية قامت على أساس دعوة إصلاحية أو عقيدة مذهبية باسم الدين الإسلامي، كما تؤرخ لذلك أمهات الوثائق والمراجع.

د – أهْمل «غوتِّيي» وآخرون مفهوما في علم ابن خلدون النظري ليس أقل مركزية من مفهوم عصبية القرابة والدم، ألا وهو عصبية الولاء أو الاصطناع، الذي يبرز ويطغى ما إن تمرّ الدولة من طور الظفر بالملك إلى طور الاستبداد. ولو استحضروه في مقاماته المخصوصة لفهموا أن سعي المعِزّ الزِّيري إلى استمالة «رياح» من الهلاليين إنما كان «للاستغلاظ» على بني قومه من الصنهاجة، كما أسلفنا؛ ولو استحضروه لأدركوا أن إقدام عبد المومن الكومي علي تهجير قبائل من بني هلال من إفريقية إلى المغرب إنما يفسره جنوحه إلى تعزيز تفرده بالملك ضدا على عصبية المَصامِدة التي لم يكن منها، هذا بالإضافة إلى رغبته في إبعادهم عن فرص الاستهواء النورْمانْدي وفي استعمالهم في إعداد حملته على الأندلس...

وكما أهمل أولئك الدارسون مفهوم عصبية الولاء، فإنهم سكتوا أيضا عن نصيب المجاعات والطواعين الدورية في مصاعب المغرب الوسيط، إنْ على الصعيد السكاني والاقتصادي أو على الصعيد الاجتماعي والنفسي. هذا مع أن ابن خلدون نفسه يخصص للموضوع في المقدمة فصلا ومقاطع، ويكتب عن طاعون منتصف القرن الذي كان شاهده : «هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها [...]، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل...».[26]

أما هزيمة أبي الحسن المريني على أبواب القيروان في 749 / 1348 (وبالتالي فشل محاولته توحيد بلاد المغرب) فإنما لم تفسر في الغالب الأعم إلا بكونه أساء تدبير «السياسة العربية»، فأقبل على تجريد الهلاليين من إقطاعاتهم والنيل من دورهم في حياة إفريقية السياسية، وبالتالي من امتيازاتهم المادية والمعنوية المكتسبة. وإن كان هذا العامل وارداً بكل تأكيد، فإنه لم يكن أكثر تأثيرا من الطاعون الذي ساهم في تكسير الجيش المريني وهدّ عزائمه. وهذا ما يسجله ابن خلدون أيضا حين يكتب : «ثم كانت واقعة العرب على السلطان بالقيروان [...] ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه».[27]

هـ — منهجيا، تظهر الحلقة الضعيفة عند «غوتْيِي» في إقصائه للتاريخ المقارن الجاري به العمل في كل الدراسات التنظيرية الجادة، والذي كان من شأن طرقه أن يحدو بباحثنا إلى توسيع دائرة فهمه ومدركاته وبالتالي تجنب فرص إطلاق العنان للأحكام المتعسفة. فلو أنه اضطلع بواجب إعمال المنهج المقارن لأدرك بيسر أن التعدد العِرقي وحتى الثقافي واللغوي لم يكن من نصيب بلدان المغرب وحدها، بل إنه من ثوابت تكون القوميات الوطنية في أوروبا القرون الوسطى وخارجها. ففرنسا البَرْبار، على سبيل المثال فقط، المقسمة غداة غزوات القرن الخامس بين القُوط والبورْجُنْد والفَرَنْجة والأَلِمَنْس، فرنسا هذه لم يفرزها باسم Francia occidentalis إلا تقسيم إمبراطورية «شارْلُمان» Charlemagne «ملك الغرب»، ولم يكن لها رسميا ملكها الخاص إلا في بداية القرن الثالث عشر، ولم تظهر كهوية وطنية إلا في بداية القرن الموالي حيث نما الوعي القومي وتأجّج في خضم الحرب المسمّاة بحرب المائة سنة. أما لغويا، فنعلم تاريخيا أن بلاد الغَال، منذ احتلالها من طرف «يولْيوس قَيْصَر» ودخولها جزءا في الإمبراطورية الرومانية (51 ق.م.) حتى بداية القرن السادس عشر ميلادي لم تكن تستعمل إلا لغة الرومان، أي اللاتينية، وليس اللاتينية الكلاسيكية بل عاميتها. وفي عهد الملك «فرانسْوا الأوّل» فقط (1515 — 1547) تّم تبني سياسة لسانية جديدة تسعى إلى تثبيت لغة فرنسية متميزة اسمها «فْرانْسياںْ» Francien، وهي مزيج من اللاتينية ولهجة من أهمّ لهجات «دُويِلْ» d'oïl بشمال فرنسا (المخالفة للهجة «دوكْ» d'oc الجنوبية)، فتمكّن ذلك الملك من إنجاح سياسته تلك لأنه أقدم على توحيد أجزاء فرنسا سياسيا وخلق داخلها شروط التمركز الإداري والقانوني...

هل بعد هذا كله يجوز لـ «غوتْيِي» منطقيا أن يسجل بوثوقية متكبرة : «لو كان تاريخ بلاد المغرب ككل التواريخ، كتاريخ فرنسا مثلا، لما كان من الضروري إضافة سطر واحد».[28]

كيفما عددنا تناقضات ونقائص تلك النظرية وشبيهاتها على صعيد الخبر والمنطق، فإننا نجدها في العمق منتمية إلى أدبيات عقيمة لا تفضي إلا إلى سبل الاستعداء والتشويه. ولذلك : «فمن السذاجة، كما يسجّل بحقّ «جاكْ بيرْك»، أن نستمر من دون ملل في تكرير القول، كما فعل كثيرون من أكبر العلماء، بدوْر الهلاليين والموازنة بين المصامدة والصنهاجة والزناتة».[29] فإذا كانت نُخَب الاقتصاد والفكر الحضرية، التي ينتمي إليها ابن خلدون، قد وجدت في تأثيم الأعراب ذرائع ومخارج لوعيها السيّء، فإن المؤرخين الاستعماريين قد استغلوا هذا التأثيم إلى أقصى الحدود من أجل خدمة «شرعية» الاستيطان الاستعماري وتقديمها من داخل ثنايا ومنعطفات التاريخ المغربي الحرجة الخطرة كبديل ضروري بقدر ما هو معقول لعهود بربرية – عربية قامت في عُرف أولئك المؤرخين على «تسلسل إفلاسات خاصة وتأدّت إلى الإفلاس الشامل Le fiasco total».[30]

إن «غوتْيي» يفصح بنفسه عن قطب الرحى في كتاباته حين ينظر، غير مُكْتَرث بالفوارق الشمولية بين التاريخ وهو في طور المخاض والتشكل والتاريخ وقد عملت سيرورته المديدة على ترسيخ قواعده داخل هويات ثقافية ومكتسبات حضارية، فيقول : «حتى إن ذهبنا بعيدا في الماضي، فلا نجد إلا شلالاً متواتراً من الهيمنات الأجنبية : الفرنسيون خلفوا الأتراك، الذين خلفوا العرب، وهؤلاء أتوا بعد البيزَنْطيين، الذين خلفوا الوَنْدال، وهؤلاء حلّوا محل الرومان، الذين خلفوا القرطاجّنّيين ولاحظوا أن الغازي، كيفما كان، يبقى سيّد المغرب إلى أن يطرده الغازي الجديد خلَفُه، أما السكان الأصليون فلم يستطيعوا أبدا طرد سيّدهم».[31]

طبعا لا ينسى «غوتْيي» أن يفتعل التساؤل حول من قد سيعقب الفرنسيين في احتلال المغرب، غير أنه سرعان ما يبدد هذا السؤال الضروري بوصية إلى مواطنيه المستعمرين، قائلا : «وعلينا أن نكون في مستوى مسؤوليتنا، وأن نقيم إنجازا ذا معنى ليبقى، وأن نبني المغارب لأول مرة [...] فهذا البلد [الذي لايقدِر أن يفعل شيئا بمفرده] شريك سرمدي، لأنه لم يكن له أن يستغني يوما عن سيّده. غير أنه [بخلافنا] لم يكن أبدا من بين أسلافنا [في السيادة] واحدٌ استطاع الإقامة بعين المكان، محققا عملا نهائيا».[32]

ويكتب مؤرخ آخر على نفس النهج، هو «جولْيان» في طوره قبل ارتداده عن نزوعه الاستعماري الأول : «مهما تقدمنا في سبر تاريخ أفريقيا الشمالية، فإننا نلاحظ أن كل شيء يحدث وكأنها مُصابة بعجز عضوي عن الاستقلال».[33] وعلى ضوء هذا

الثابت الخِلقي القاهر، يخلص «جولْيان» إلى تقريره التبريري قائلا : «يُعاب على فرنسا سياستها الاستيطانية، فليكن، لكن ما القول إذن في غزو بني هلال وبني سليم خلال القرن الحادي عشر، وهم الذين شبّهَهُم ابن خلدون بالجَراد المنتشر الآتي على الأخضر واليابس، وكانوا يجْترّون وراءهم النساء والأطفال؛ هذا الغزو الذي كسر محاولة التوحيد المغاربي التي كان البربر الصنهاجة على وشك انجازها، والذي أقام في المغرب الكبير أكثر من مليون من البدو الأجانب. إن هذه الكارثة المرعبة هي التي يسّرت «تعريب» ثم «أسْلَمَة» البلاد، لكن بثمن أنقاض لن تتخلص منها».[34]

إن هاجس إضفاء المشروعية على الاستعمار الفرنسي قد جعل كتّاباً وباحثين آخرين كـ «كامْب» و«ألْبِرْتيني» و«غريل» و«مونْطانْي» يستبيحون كل الخروقات والمستغربات. فالأول مثلا يذهب إلى أن أفريقيا الشمالية بلاد مستعمرة منذ أواخر ماقبل التاريخ، فمنذ ذلك العهد، كما يكتب : «كانت العلاقات القائمة بين البرابرة والبلدان المتوسطية الأكثر امتيازا تتخذ وجها استعماريا».[35] أما عالم الاجتماع «مونْطانْي» فقد كان يطيب له القيام بإبدالات غريبة، منها مثلا أن عامِر الهَنْتاتي من القرن الرابع عشر ميلادي، وهو سيّد قبائل مَصْمودة في الأطلس الكبير، يكوِّن سابقة تاريخية للتُّهامي الكْلاوي، الإقطاعي المعروف في تاريخ المغرب المعاصر. فالأول بمساندته للمرينيين ضد المناصرين الأواخر للموحدين، كان يسعى لبسط سلطته ورفع الجبايات مباشرة، أما الثاني، فرغبةً منه في المحافظة على جاهه يسالم الإقامة الفرنسية ويؤيدها. «كل هذه التشابهات بين «أَمْغار» أيام المرينيين وقواد عصرنا شبه المستقلين – يكتب باحثنا – تكفي لإظهار الضرورات الدائمة التي تفرض نفسها، في كل الأحقاب، على الرؤساء الزائلين لقبائل الأطلس، والذين يتبعون، بسبب غياب تقاليد حقة ونشوئهم في ظروف متطابقة، نفس الطريق في مجمل سلوكات سياستهم».[36] ولكي يدرك «مونْطانْي» هذه التشابهات والثوابت، ويحل، غير مبالٍ، الفرنسيين محلّ المرينيين، فلاريب أنه وافق على التضحية بكل الفوارق الثقافية والدينية وبالحواجز الجغرافية والقُطرية. وحتى في «أنْسيكْلُوبيدْيا الإسلام» (الطبعة الأولى) نقرأ في مادة «مَغْرب» مقالا يُوقّع شقّه التاريخي «ج. إيفرْ» ويختمه بعد عدٍّ فضائل الاستعمار الفرنسي على المغرب، فيستخلص قائلا : «إن النتائج المحصل عليها، والتي هي ممتازة في كل المرافق، قد يسّرها مجيىء المعمِّرين ورؤوس الأموال الأوربية. إن المغرب الذي كان محكوما عليه بالخمول condamné à végéter هو اليوم في تغير مطّرد. إنه عهد جديد ينطلق، مخالف جدا للعهود السابقة».[37]

ختاما، كيفما سبرنا أغوار الدراسات التاريخية المشار إليها أعلاه، أو حتى كتابات في ميدان الشريعة والعُرْف أو في اللغويات والآداب، فإننا نجد نفس الصور مترسخة متكاملة ومؤدية إلى نفس «النتيجة الضرورية» و«الحل المنطقي» : العرب قوم غُزاة مُتسلّطون، وبلاد البربر جُبِلت على الخضوع والتبعية، وبالتالي، لامحيد عن الاحتلال الفرنسي ذي الرسالة الإنقادية التمدينية... لكن، ما إن تبدّى عنف هذه الرسالة العسكري، وطغت سلطتها وصدماتها حتى تهاوت كجذوع نخل خاوية أسطورة الغزو الهلالي[38] وعداء البربر والعرب الوراثي وأفكار مولدة عنها، كسوء طالع المغرب من تفريطه في الإرث الروماني – البيزَنْطي، وكغلطة اعتناقه للإسلام، الخ. وهكذا فإن شروط إنتاج معرفة عن المغرب الوسيط قريبة إلى الواقع التاريخي، متحررة من العمَى الذهني واضطراب البصيرة بالوهم و«الفانْتِزْم»، قد أصبحت توفرها اليوم دراسات مؤرخ متفتح (وتائب أيضا) كـ «جولْيان»[39] ومستشرق متنوّر حذرٍ كـ «جاكْ بيرْك»، إضافة إلى ثلّة من الباحثين الوطنيين.

* * *

## حاشية حول المغرب الوسيط في «الاستشراق» المحدَث

استقراءً لتلك الدراسات المتفاوتة القيمة والكفاءة، يمكن التأكيد أن صوراً ثابتة في الاستشراق التقليدي عن موضوعنا قد عرفت تعديلات وتغيرا ملحوظا، ومنها على سبيل المثال الدالّ صورة «الكارثة الهلالية» التي أُعيدت إلى حجمها التاريخي المعقول، بحيث تجلّت خارج التهويلات المعتادة لا كعلة بل كمظهر «لضعف السلطان» (حسب تعبير الفقيه التِلِمْساني المازوني في نوازله)، أو لهرم الدولة وتلاشيها بالتعبير الخلدوني.

من تلك الدراسات ما تأثر بالأنْثروبولوجِيا الأنْجلو – ساكْسونية بحيث ذهب أصحابها في اتجاه «قَسْمَوِي» Segmentariste إلى الاهتام بالقبائل قيد بنيتها الانقسامية، أي تنظيمها الازدواجي المتعارض، الواسع النطاق. ويُظهر بعض الدارسين في هذا الحقل كيف أن الانقسامية في الوجود القَبَلي تجد ترجمتها السياسية في عدم ثبات الرؤساء الزمنيين وفي ذيوع السلطة وظاهرة «السواسية» المسلحة، مما يقوي عند القبائل المستقرة خصوصا النزوعَ إلى استقبال الغرباء «المُبَجّلين» كسلطة حكم وتأليف، أو فيما بعد إلى المذاهب الفقهية والزوايا كسُلَط احتكام وتوجيه. ولا يمكننا في حدود الموضوع الذي ترسمناه أن نقيّم البحوثات القَسْمَوِية على وجه التفصيل، فحسبنا أن ننبه إلى أنها في مجملها تصف أكثر مما تفسر وتسيّد النموذج القار والبنية الثابتة على حساب خصوصيات الحالات واختلافها وحركية التاريخ وتبدلاته.[40]

أما القضية التي نودّ الختم بها في هذه الحاشية نظرا لأهميتها وجدّة البحث فيها، فهي المسمّاة عادة بأزمة مغرب القرن الرابع عشر. وبما أننا نقصر هذا البحث على الدارسين الأجانب، كما هو مطلوب منا، فإننا نكتفي بفحص تلك القضية، ولو بإيجاز، عند دارس واحد هو «إيڤ لاكوسْت» الذي أفرد لها فصلا مهما في مؤلفه عن ابن خلدون، مُركّزا تحليل تلك الأزمة على عاملين هما : غياب طبقة «بورجوازية» [حضرية] من جهة، وانحسار تجارة الذهب من جهة أخرى.

يقيم الباحث مصداقية العامل الأول على نصوص معروفة لابن خلدون في نقد أهل الحضَر وإبانة عجزهم عن الاحتياط من البذخ وعن الدفاع عن أنفسهم ضد مخاطر السياسة وإحَنِها، حتى إنهم «تنزلوا منزلة النساء والولدان» وصاروا في الأعمّ «أجْبَن من النساء على ظهورها».(41) فهم بالتالي غير قادرين على مساندة الدولة في مجالات تمركزها وتحصينها ضد سلطة «الأرِسْطُقْراطية» القبَلية [المشْيَخة والأسياد].

إن تأويل «لاكوسْت» يعمل بنمط تحليل لاتخفي ماركسيتُه استنادَه إلى المركزية الأوروبية. فلنلاحظ بدءاً أن في التاريخ المغربي الوسيط، لكي يدوم الحكم السياسي بمعدّل قرن من الزمان فلابد وأن يكون مدعوما بفئات من الأتباع والأنصار من ذوي عصبية القرابة أو الولاء. وحتى لو افترضنا جدلا أن «بورجوازية» قد وُجدت كطبقة واعية بهويتها ومصالحها، فما عساها كانت تقدر عليه في غياب حقيقي لأي تطوّر لقوى الإنتاج... أما كلام ابن خلدون القليل المقتضب عن هذه القوى – والذي يندهش له «لاكوسْت» – فمردود إلى أنها في إطار اقتصاد المعاش لم تكن تعرف، في أحسن الحالات، إلا نموا كميا انتقائيا وليس تطورا داخليا كيفيا، جديرا بطبع المجتمع الكلي.

بدل البرجوازية لم تكن إذن هناك إلا فئات تجّار متفاوتة الأهمية وذات مصالح متنوعة متباينة. أما الفئة التي كان بمقدورها أن تفرض نفسها كقوة ثالثة بين أرباب الدولة و«الأرسْطُقْراطية» القبلية، فهي التي كانت تمارس التجارة بعيدة المدى. غير أنها كانت عاجزة عن ذلك بحكم اهتزاز وتقلب ظروف نشاطها من جهة، واستثمار فوائد عملياتها في مرافق لا مُنْتجة من جهة أخرى... ومعنى هذا أن الحديث الحق عن البورجوازية لا يصح إلا مع تطوّر قوى الإنتاج، وبالتّخصيص في إطار المجتمعات الحديثة التي خلقت الرأسمالية الصناعية كقطاع اقتصادي مبتكَر، وأعطت للرأسمالية التجارية فعاليات على الصعيد العالمي.

أما العامل الثاني في أزمة مغرب العهد الوسيط المتأخر، الذي يراه «لاكوسْت» غائبا في نص ابن خلدون، فيعبر عنه كالتالي : «إن تحويل اتجاه طرق الذهب التي تركت

بلاد المغارب جانباً لَيَظهرُ إذن كسببٍ رئيسي لتلاشي وتدهور دول الشمال الإفريقي للقرن الرابع عشر. بيد أن ابن خلدون لا يسجل دور التجارة الخارجية ضمن عوامل ثراء الدول، ولا يلمح إلى التغيرات الطارئة على وجهة الطرق الصحراوية. إنه لا يشير إلى أن تصدع الدول، الذي يميز القرن الرابع عشر المغربي، يمكنه أن يكون نتيجة انحسار تجارة الذهب».[42]

بالفعل، نعلم تاريخيا أن سيطرة المماليك في 716 هـ / 1316 م على وادي النِّيل الأعلى، بعد سقوط مملكة النُّوبة المسيحية، قد مثلت تهديدا خارجيا خطيرا على الطريق الصحراوي الغربي لتجارة الذهب السوداني. فقد مكنتهم تلك السيطرة فعلا من حرية الحركة في مناطق الجنوب (حتى تخوم البحر الأطلسي) ومن القفز على الطريق الصحراوي المغاربي الذي أصبح بالتالي غير ضروري أو مفيد. وعليه فانتكاس سِجِلْماسَة كمدينة ملتقى الطرق سيمتد حتى قيام عهد المنصور الذهبي السَّعدي (1573هـ / 1603م)، الذي عرفت معه انتعاشا مؤقتا بفضل عملية عسكرية ضد بلاد السودان.

في تلاشي الاحتكار المغاربي لتجارة الذهب عبر الصحراء يرصد «لاكوسْت» العامل الأساسي لأزمة القرن الرابع عشر. وهذا التفسير، الغائب في النص الخلدوني، جذّاب حقا، إلا أنه غير حاسم أو مقنع من وجهين :

أ – هل يُعقل أن يتعلق مصير الاقتصاد لبلاد بطريق تجاري (لا يفيد في آخر الأمر سِوى الحكم المركزي والأوساط العسكرية والتجارية الدائرة في فَلَكه) بحيث يؤدي إفلاس هذا الطريق إلى زعزعة ذلك المصير ؟

ب – لماذا – حتى نطرح السؤال بعبارات «لاكوسْت» نفسه – «دخلت الدولة المرابِطية في مرحلة تفكك عضال، وذلك رغم هيمنتها على التجارة عبر الطرق الصحراوية»؟ ولماذا «عجز الموحِّدون بعد انتصارهم عن برء الوَرَم الذي عصف بدولتهم، وذلك رغم المراقبة التي ظلوا يمارسونها على طُرق الذهب»؟ [43]

وهكذا، فإما أن ابن خلدون يعتبر إفلاس تجارة الذهب كحدث عادي داخل انتكاس بِنْيَوي عميق، فيميل إذن إلى السكوت عنه؛ وإما أنه حتى من منطلق الوعي بخطورته لا يدرجه ضمن العلل الرئيسية، وإنما يحسبه ظاهرة أو عاقبة خارجية لأزمةٍ عضوية داخلية.

وعلاوة على ذلك، من المدهش أن نرى «لاكوسْت»، بعد تركيز تحليله على

العامل المذكور، يرجع القهقرى في آخر جملة من فصله عن أزمة القرن الرابع عشر، ويقول : «إذا كانت تقلبات تجارة الذهب قد حظيت بتأثير كبير على تاريخ الشمال الإفريقي الوسيط، فبسبب خاصيات بِنْيات الدولة المغاربية الذاتية وهشاشتها النسبية». وفي هذا عَوْد إلى جدارة مستوى التحليل الخلدوني حيث يجري البحث في هذه «الهشاشة النسبية» نفسها وتلك البِنْيات الذاتية أو الدخيلة.

وباختصار فإن سكوت ابن خلدون عن انحسار تجارة الذهب يجوز تفسيره فقط بإحساس عنده أن الأمور، على أي حال، لا يمكنها أن تكون غير ما هي عليه. ذلك لأن أي اقتصاد تجاري عمولي لا يمكنه أن يتحكم في مناطق عملياته ولا في شروط سيره. فهو يبقى دوما مهددا بتقلبات الطرق والتغيرات السياسية وتطور القوى المنتجة في أوساط المزوِّدين أو المقتَنين. وهكذا فإذا كان السودان يداوي الفقر كما يداوي القَطِران الجَرَب، حسب مثلٍ تِلِمْساني، فإنه لا يقدر على فعل ذلك باستمرار. لهذا فإن اقتصاد العمولة (Carrying trade) «يتدهور بموازاة مع التجارة نفسها، ويتلاشى كلما زاد النمو الاقتصادي للشعوب التي كان يستغلها من جانبين ويستمد قاعدة وجوده من تخلفها».[44]

# هوامش

(1) أنظر Henri Terrasse, «*L'ancien Maroc, pays d'économie égarée*», Revue de la Méditerranée, 1947.

(2) E.F.Gautier, «*L'islamisation de l'Afrique du Nord, les siècles obscurs du Maghreb*», éd. Payot, 1930, p.31; (réédition : *Le passé de l'Afrique du Nord*, 1937).

(3) نفس المرجع، ص 224.

(4) نفس المرجع، ص 30، 395، 398.

(5) أما قصة ذلك الغزو فمن المعروف تاريخيا أن بني هلال وبني سليم كانوا يشاركون في ثورة القرامطة بشمال شرق الجزيرة ضد الخلافة العباسية، تلك الثورة التي كانت بفوضاها وتجاوزاتها تلحق الضرر بالدعوة الشيعية عموما والإسماعيلية خصوصا. وهذا ما حدا بالفاطميين في 364هـ / 978م إلى تجميع تلك القبائل في منطقة الصعيد، مخضعينهم للإقامة الإجبارية. وفي منتصف القرن الموالي، وبالذات في 441هـ / 1048م أقدم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بإيعاز من وزيره اليازوري على ترغيب تلك القبائل البدو في إفريقية والظفر بها، وذلك بسبب أن أمير هذه البلاد المعزّ الزيري شقّ عليه عصا الطاعة وثار على الحماية الفاطمية. وهكذا تمكن الحكم الفاطمي من تحقيق غايتين بضربة واحدة : الانتقام من الزيريّين بواسطة التخلص من عبء الهلاليين. فانطلق هؤلاء، متبوعين ببني سليم في أعدادٍ قُدّرت مبالغةً بمليون نسمة وخمسين ألف مقاتل (كما ينقل «مارْمول» وحَسَن الوزّان عن كتاب ضائع لابن الرقيق، بيد أن «غوتْيي» نفسه يرى أن ذلك الرقم قد لا يتعدى مائتي ألف

عابر نظرا لطول الطرق الصحراوية البالغة ألفي كيلوميتر). وهكذا غزوا تدريجيا، بدءاً من منتصف القرن، أغلب سهول المغربين الأوسط والأدنى، ملحقين أضرارا، حسب الرواية المشهورة، بعمران هذا الأخير ومُدُنه، ثم كانت تغريبتهم نحو المغرب الأقصى على يد بعض الخلفاء الموحّدين والمرينيين.

(6) «المقدّمة»، دار الرشاد الحديثة، بيروت 1981، ص : 187 / 188.

(7) تاريخ ابن خلدون، دار الرشاد الحديثة، بيروت 1981، ج6، ص : 17.

(8) نفس المرجع، ص : 20.

(9) Georges Marçais et autres, «*Histoire de l'Algérie*», Paris, 1962, p.118.

(10) H. Terrasse, «*Histoire du Maroc*», éd. Casablanca, 1950, t.I, p.295.

(11) Charles-André Julien, «*Histoire de l'Afrique du Nord*», éd. Payot, Paris, 1975, t.II, p.74.

(12) E.F. Gautier, «*Histoire et historiens de l'Algérie*», Paris, 1930, p.31.

(13) غوتْيي «*Les siècles obscurs...*»، ص : 388.

(14) نفس المرجع، ص : 410.

(15) نفس المرجع، ص : 19.

(16) نفس المرجع، ص : 25. ويكتب أيضا : إن المغربي، من بين السلالات البيضاء المتوسطية، يمثل حقا المتخلف الذي ظل بعيدا في المؤخرة» (ص 5). «نعلم أن البربري، هذا الأجلف الصغير، مأخوذ بسَعر التنكر لنفسه» (ص 408). وعند مؤلف آخر، «هَنْري باسّي» H. Basset، نجد نفس النفور والازدراء بإزاء البربري، إذ يكتب عنه : «إن البربري، الذي لم يستوعب شيئا، عاجز عن الاستمرار وحده في الطريق الذي اقتيد فيه. وبمجرد ما تنتهي الهيمنة الأجنبية، فإن البربري يكون مستعدا لتبني عادات مالك حديد بالسرعة التي نسي بها عادات السالفين؛ أما إن تُرِك لنفسه فإن ما يعقب الحضارة الأجنبية هي مرحلة جديدة من الهمجية» (أنظر «*Essai sur la littérature des Berbères*» باريس 1920، ص : 29).

(17) G.Marçais, «*La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age*», Paris 1946, p.20.

(18) «طيراسْ»، «*Histoire du Maroc*»، ص : 299.

(19) نفس الفكرة نقرأها عند «مارْسي» «*Les Arabes en Berbérie du XI[e] au XIV[e] siècle*»، باريس 1913، ص : 702.

(20) «غوتْيي» «*Les siècles obscurs...*»، ص : 398.

(21) انظر S.D.Goitein, «*La Tunisie du XI[e] siècle*», in «*Etudes d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal*», Paris 1962, t.II, p. 569; et «*Studies in Islamic History*», Leiden, 1966, chap.XIV.

(22) «غوتْيي» «*Les siècles obscurs...*»، ص : 288.

(23) «مارْسي» «*Les Arabes en Berbérie...*»، ص : 346.

(24) «طيراسْ» «*Histoire du Maroc*»، ج1، ص : 203.

(25) نفس المرجع، ص : 299.

(26) «المقدّمة»، ص : 42 – 43.

(27) «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً»، تحقيق ابن تاويت الطَّنْجي ط. القاهرة، 1951، ص : 27.

(28) ويقول أيضا قولا في منتهى الشطط والادّعاء : «لكن تاريخ بلاد المغرب ليس تاريخا ككل التواريخ بما أنه، حقا، لم يكتب أبدا، وبما أن لا أحد يعرفه» («*Les siècles obscurs...*» ص : 395).

(29) أنظر، J. Berque, «*Cent vingt cinq années de sociologie maghrébine*» in «*Annales E.S.C.*», 1956, n° 3, 315.

(30) «غوتْيي» «*Les siècles obscurs...*»، ص : 27.

(31) نفس المرجع، ص : 24.

(32) نفس المرجع، ص : 27 — 28.

(33) أنظر Ch. A. Julien - Courtois, «*Histoire de l'Afrique du Nord*», éd. 1951, p.48.

(34) Ch. A. Julien, «*L'Afrique du Nord en marche*», éd. Julliard, Paris 1972, p.253.

(35) G. Camps, «*Aux origines de la Bérbérie, rites et monuments funéraires*», Paris 1961, p.7.

(36) R. Montagne, «*Les Berbères et le Makhzen*», Paris 1930, p.399.

(37) في «*Encyclopédie de l'Islam*»، الطبعة الجديدة، يحذف «ج. إيفرْ» G. Yver الجملة الأخيرة من كلامه، مما يظهر أن لضرورة التكيف مع استقلال المغرب أحكاماً !

(38) Ives Lacoste, «*Ibn Khaldoun*», éd. Maspéro, Paris, 1966, chap.4; Jean Poncet, «*Le mythe de l'invasion hilalienne*», in «*Annales E.S.C.*», Sept. 1967; Cl. Cahen, «*Quelques notes sur les Hilaliens et le nomadisme*», in «*Journal de l'histoire économique et sociale de l'Orient*», vol.XI, mars 1968; J. Berque, «*Les Hilaliens au Maghreb*», in «*De l'Euphrate à l'Atlas*», éd. Sindbad, Paris, 1972, pp.55 - 67; du même «*Le Maghreb central après Ibn Khaldoun*», in «*L'intérieur du Maghreb*», éd. Gallimard, Paris, 1978, pp.13 - 65.

أما «روجي إدريس» (R. Idris)، كمؤرخ محْدث، فإنه لم يفتر عن تكرير قصة «الغزو الهلالي» بكل أوصافها ونعوتها المهولة. (أنظر «*La Berbèrie orientale sous les Zirides*», Paris, 1962, ومناقضتها من طرف «جانْ بونْسي» المشار إليه في هذا الهامش، وهو الذي حاول إظهار أن كل عناصر التدهور السياسي والاقتصادي في إفريقية كانت قائمة قبل مجيء الهلاليين، ومنها : قمع الشيعة في عهد المُعزّ الزّيري، فقدان صِقِلّية واستقلال الحمّاديين، تبنّي جيش العبيد المزاحم لصنهاجة وعرب الفتح الأول، الاستنزاف الجبائي والاستحواذ على التجارة الصحراوية، تحول الفلاحين المعدِمين إلى قُطّاع الطرق، إضافة إلى الأوبئة والمجاعات الدورية...

(39) «إن «جولْيان» المناضل، يكتب عبد الله العَرْوي، تطوّر مع الأحداث فيما أن «جولْيان» المؤرخ تشبث بأحكام كانت مقبولة قبل 1939 وأصبحت بعد عشرين سنة غير مطابقة لوجدان المغاربة» (أنظر : «مُجمل تاريخ المغرب»، الدار البيضاء، 1992، ص : 29. لكن هذه الملاحظة كان يحسن تعديلها على ضوء كتاب «جولْيان» الأخير «*Le Maroc face aux impérialismes*» 1415 - 1956, Paris 1978.

(40) أنظر انتقادات «جاكْ بيرْك» في «*Maghreb, histoire et société*», Alger - Paris 1974 وحمّودي في «*Hespéris - Tamuda*», vol 14, 1974، والعَرْوي في «*Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*» (1830 - 1912), Paris, 1974.

(41) «المقدّمة»، ص : 155 — 156.

(42) «إيفْ لاكوسْت»، «*Ibn Khaldoun*»، المرجع المذكور، ص : 115.

(43) نفس المرجع، ص : 112.

(44) أنظر «كارْل ماركس»، «*Le Capital*», éd. sociales, Paris 1960, liv.3, t.I, p.337.

# قضايا مرابِطية
# في منظور بعض المستشرقين

عبّاس الجِراري

يتناول هذا العرض النقط الآتية :

- تحليل نظري لظاهرة الاستشراق.
- أقوال المستشرقين في المرابطين والأصول التي انطلقوا منها.
- مناقشة اعتماد المرابطين على الإصلاح الديني والفقه المالكي.
- مدى تأثير ذلك في الفكر في الأندلس والمغرب.
- مدى تأثيره في الأدب في العدْوتين.

* * *

يُعتبر الاستشراق في عمق مدلول حركته قضية ذات أبعاد فلسفية يبلورها الحق في معاينة الآخر والتطلع إلى معرفته، وكذا الحق في تشكيل هذه المعرفة وفق رؤية مغايرة يكون التحفز فيها مرتبطا بتحرر قليل أو كثير يُتيحه المتطلع لنفسه حتى لا يبقى في قبضة الضوابط التي قد تكون تحكمت في ذهن هذا الآخر.

وإذا كانت الثقافة في سيرها الإنساني الإيجابي تعطي هذا الحق وتبيح ممارسته، في إطار الوعي بحتمية وجود الفروق والخصوصيات المميزة، وفي نطاق حرية لاتعني بالضرورة معاداة الغير والتصادم مع ثوابته ومقدساته، كما وَهِمَ الكثيرون وكما حدث في حالات غير قليلة، فإن من الإنصاف لحركة الاستشراق أن يعترف لها بالخدمات الجليلة التي أسدتها للغة العربية والفكر الإسلامي، لا سيما في مجال لفت الانتباه إلى بعض إيجابيات هذا الفكر وذخائره، ونشر نفائس التراث، وفتح باب الشك والتأمل

والتحليل، والتعريف بمناهج وَقَع التوسل بها في تحقيق نصوص هذا التراث ودراسة قضاياه.

والاعتراف بهذه الخدمات لا يعني أبداً إغفال الهفوات والعيوب التي وقع فيها المستشرقون نتيجة عدم التعمق في فهم اللغة العربية وتذوقها ومتابعة إنتاجها، وعدم التزام الموضوعية في كثير من الأمور، بدافع التحامل على الدين والانحياز لمواقف سياسية ومذهبية معيّنة، وتحريف بعض الحقائق التاريخية، والانحراف في تحليلها، والإلحاح على المسائل الخلافية وتعميقها، والاعتماد على الروايات الضعيفة والموضوعة، مما أفضى في الغالب إلى الابتعاد عن الموضوعية، والإغراق في ذاتية انتهت تلقائيا إلى تشويه صورة العرب والمسلمين، والتنقيص من دورهم الحضاري والثقافي وتأثيرهم في الإنسانية عامة وأوروبا خاصة.

ولا جدال في أن المستشرق – باعتباره باحثا أولاً وقبل كل شيء – معرّض بشيء من التفاوت إلى التأرجح بين أن يكون موضوعيا وأن يكون ذاتيا :

يكون موضوعيا إذا كان يسعى إلى الحقيقة، انطلاقا من معطيات مضبوطة يجمعها ويحللها بإعمال نسق فكري يعتمد أساسا عنصر المنطق والعقل.

ويكون ذاتيا إذا كان يوجه بحثه لتحقيق غايات غير الوصول إلى الحقيقة، يكون حافزه إليها دوافع دينية أو سياسية أو حتى شخصية.

ونحن حين نصادف باحثا من الفئة الأولى فإننا نَسِمه بالإنصاف، وربما مِلْنا إليه وأُعجبنا به. وحين نصادف باحثا من الفئة الثانية فإننا نرميه بالإغراض، وغالبا ما يكون ذلك مقنعا إيّانا لاتهامه والإعراض عنه.

ومع ذلك فالمسألة ليست بهذا اليُسر، ففي حال الموضوعية يتعامل الدارس مع مادته وعناصر بحثه بشيء من الحياد يجعله لا يتعمد الاختيار منها إلا بالقدر الذي يوصله إلى الحقيقة. أما في حال الذاتية، فهو ينتخب من الوثائق والنصوص ما يمكّنه من إثبات ما تميل نفسه إليه. وقد يعمق هذا الميل ويزيد في كشفه بالتأويل وكذا بالتعبير الذي يكون في انتقاء لفظه ما يبرر حالة خاصة أو موقفا بعينه.

على أنه حتى في حال الموضوعية، فإن شيئا من الذات يبقى مترسبا في أعماق الباحث. ذلكم أن هذا الباحث لابد متوسل بمنهج. والمنهج – مهما يكن وصفه بأنه علمي – فإنه – إلى جانب الأدوات الإجرائية التي هي مقاييس مجردة وثابتة وإن اتسمت ببعض المرونة التي تجعلها مطوعة للبحث أي بحث – يتضمن جانبا ينطلق من

الذات أو هو يقترب منها، ويعكس تصور هذا الباحث، بدءا من رؤيته للموضوع إلى الهدف الذي يريد أن يبلغه والغاية.

والمسألة – أعني مسألة الذاتية والموضوعية – لا تقف عند هذا البحث وصاحبه، ولكنها تتجاوزهما إلى قارئه أي إلى المتلقّي، بكل ما يشكل توجهه الفكري والنفسي ومناخ هذا التوجه والعوامل المختلفة الفاعلة فيه. وهي بدورها قد تكون متطلعة إلى ما يمكن أن يعتبر حقيقة. وقد تكون نابعة من منطلقات دينية أو سياسية أو شخصية صرف؛ من غير أن نلغي جانب التصور عنده – أي عند المتلقّي – مثلما لم نلغه عند الباحث.

من زاوية هذا التحديد لموقع المستشرق الباحث، أود أن أتناول بالدرس والتحليل عددا من القضايا، عرضها بعض المستشرقين متصلة بعصر المرابطين، كان لهم فيها منظور خاص تشكّل عندهم من مجموع الاعتبارات السالفة.

هؤلاء المستشرقون هم :

1 – يوسف أشْبَاخْ الألماني[1] (1801 – 1882) Joseph Aushpach أستاذ التاريخ في جامعتّي «فرانْكفورْت» و«بونْ»، مع عناية خاصة بتاريخ الأندلس. له بالإضافة إلى كتابه المشار إليه في هذا العرض مؤلَّف آخر عن «تاريخ الأمويين في إسبانيا».

2 – رينْهارْت دُوزِي[2] (1820 – 1883) Reinhart Dozy، هولندي من أصل فرنسي، ولد في «لَيْدِن» بهولندة، درس في جامعتها. تولى إدارة مخطوطات مكتبة «لَيْدِن» الشرقية، وعمل أستاذاً في جامعة «لَيْدِن». جال في بلاد عربية وغيرها، له دراسات وتحقيقات وفهارس وترجمات.

3 – إيميلْيُو كَارْسيَا كُومِثْ[3] Emilio Garcia Gomez، زميلنا في أكاديمية المملكة المغربية، ولد عام 1905 في مدريد، تخرج من قسم الدراسات العربية بجامعة مدريد، درّس في جامعتّي غرْناطة ومدْريد، رحل إلى دول المشرق العربي وتولى سفارة بلاده في بغداد واسْطنْبول، وهو عضو في عدة مجامع علمية، له بحوث وتحقيقات وترجمات كثيرة.

* * *

يقول أشْبَاخْ : «ظهر المرابطون من بين سكان الصحراء البدو الساذجين، فكانوا أعداء لكل حضارة عربية. ومن ثم كانت حكومتهم كريح الصحراء اللافح حين يهبّ

على الغياض النضرة تعمل لتحطيم جميع العلوم والفنون والصنائع التي وصلت في ظل السيادة العربية في الأندلس إلى ذروة التقدم والازدهار. وكان أولئك الحكام القساة يمقتون القبائل العربية وثقافتها ويعملون على سحق هذه الثقافة بكل ما وسعوا، فكانوا يطاردون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم ويعملون بالأخص على تحطيم الروح الشعرية الأندلسية التي كانت تجد متعتها في قريض الفروسية والقصص المغرق. وكانت قراءة هذه الكتب تحظر ويعاقب قارئها بأشد العقوبات وتعدم أينما وجدت...»[4].

ويقول كذلك : «ولم يُبْدِ سلاطين المرابطين كبير عناية بأمر العلوم والفنون والشعر وتقدم المعارف. وقد اضطهدوا كل ما عنيت الدول العربية بتشجيعه من قبل وطاردوا العلوم الفلسفية والكلامية التي تنكرها التعاليم المرابطية، وحظروا قراءة الكتب التي تحتويها وأحرقوها علنا، وكذلك حرمت وأحرقت جميع الكتب التي تضمنت قصص الفروسية والقصص العادي...»[5].

ويقول دُوزِي، متحدثا عن يوسف بن تاشَفين : «إن معاملته للأمراء الأندلسيين الذين اعتقلهم كانت قاسية وشنيعة».[6]. ويقول : «كان الفقهاء يجنون الثمار التي كانوا وعدوا أنفسهم بها من الاحتلال المرابطي، وربما كان ما حصدوه يفوق آمالهم. لكن إذا كان الحدث قد برر انتظارهم، فإنه قد برر كذلك مخاوف الذين لم يكونوا يريدون استيلاء الوسط الديني ولا استيلاء الجنود البرابرة القادمين من الصحراء ومن المغرب. وكانت لرجال الأدب والشعراء والفلاسفة دواع للشكوى كثيرة. صحيح أن أدباء كثيرين من الذين خدموا في بلاطات الأمراء الأندلسيين أخذوا يشغلون وظائف في كنف السيد الجديد، ولكنهم كانوا يشعرون أنهم في غير موقعهم وفي حال من الضيق وسط فقهاء متعصبين وقواد خشنين. لقد كانت حاشية الأمراء الأندلسيين مغايرة. وحتى عند أولئك الذين كانوا – لكسب قوتهم اليومي – يمدحون السادة المرابطين ويُهدونهم كتبهم، كان يلاحظ نوع من الحزن ممزوج بإعجاب كبير ظلوا يكنّونه للأمراء المتأدبين الذين ملكوا الأندلس من قبل».[7] ويقول كذلك، متحدثا عن المرابطين، بأن «حضارة الأندلس كانت بالنسبة لهم مشهدا جديدا للغاية. فبسبب الخجل من بربريتهم كانوا يريدون الاندماج فيه، مقتدين بالأمراء الذين أزالوا عن عروشهم. والأسف أن جلدهم كان أخشن من أن يتقمص لطف الأندلسيين وحساسيتهم ورقتهم. كان كل شيىء يحمل عندهم طابع تقليد ردىء غير موفق. فأخذوا يقربون الأدباء ويستنشدون القصائد ويستهدون الكتب، ولكنهم كانوا يفعلون بتصنع وبدون لطافة وذوق. ومهما

كانوا يفعلون فإنهم ظلوا نصف متوحشين و لم يقتبسوا من الحضارة الأندلسية إلا جانبها الرديء».[8]

ويقول كومِثْ : «اندفع أبناء الصحراء نحو الأندلس في تيار متدفق، وأقبلوا بوجوه ملثمة كأنما أرادوا ستر جهلهم، كما قال شاعر أندلسي. أقبل يوسف بن تاشفين المرابطي إلى الأندلس بجماله معه، فرعب منها الأندلسيون إذ لم يكونوا قد رأوها قبل ذلك. جمال في إسبانيا. لقد «تَأفْرَق» الأندلس وأصبح ولاية تابعة للمغرب... وإذا كان قد أتيح له بذلك أن يقيم جبهته أمام النصارى ويثبتها، فقد اشترى ذلك بتضحية مُثله العليا جميعا. وإنه لأمر لا يخلو من مغزى بعيد أن الذين خربوا مدينة الزهراء – والخلافة بَعدُ قائمة – كانوا من برابرة المغرب».[9] ويقول متحدثا عن الوشّاحين والزجّالين في العصر المرابطي : «وهؤلاء الشعراء المتحدَثون أنفسهم – الذين ما كانوا لينْظِموا أزجالا وموشحات في المناسبات الحافلة لو أنهم عاشوا في زمان آخر – وجدوا أنفسهم الآن مضطرين إلى استعمالها. ذلك أنه ظهر في أوساط معينة خلال ذلك العصر المرابطي – الذي هبط فيه الذوق هبوطا بالغا – الميل إلى كلّ ما هو شعبي سُوقي خالٍ من الحشمة والتوقر. وقد كانت هذه النزعة أشبه بثورة على القوالب المتكلفة التي كان الأرستقراطيون المتزمتون يلتزمونها ويحرصون عليها. وكانت في نفس الوقت دليلا على غلبة ذوق العوام. ومن ثم كان هذا العصر عصر الهجاء اللاذع والسّخر العنيف وعصر المتحررين والمجان من الشعراء وعصر كبار الزجالين كذلك».[10]

اعتمد هؤلاء المستشرقون على أقوال سابقة وجدوها منطلقا لهم، للتعبير عما في نفوسهم، وهي :

1 – مواقف معاصرة للمرابطين أنفسهم اتخذها شعراء ضاقوا بسلوك الفقهاء، أو لم يجدوا عند المرابطين ما كانوا يجدونه عند أمراء الطوائف، كالأعمى التّطيلي وأبي بكر يحيى بن سهل اليكي ومَن إليهما من الذين كانوا يمدحون تارة ويهجون أخرى؛ وكابن اللّبانة وابن حمديس وغيرهما من شعراء المعتمد بن عبّاد.[11]

2 – مواقف موحّدية، بدءاً من المهدي ابن تومرت الذي رمى المرابطين بالتعطيل والتجسيم، إلى بعض مؤرخي الفترة كالمراكُشي.

3 – مواقف الكتّاب الذين حرروا رسائل في فضل الأندلس كالشَّقُنْدي.

وتجدر الإشارة إلى أن ما قاله المستشرقون كان – وهو ينطلق من هذه الآراء السابقة – صادرا عن دوافع دينية ووطنية زادت شحنه بما قوّى حدّته.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن باحثين معاصرين من العرب المشارقة ساروا في نفس الاتجاه، مدفوعين بـ :

1 – مجرد التقليد كمحمد عبد الله عِنان.
2 – كوامن دينية كفِيليبْ حِتّي.
3 – دوافع أدبية شعرية قائمة على التعاطف مع المعتمد وشعره كجوْدت الرِّكابي.

يقول عبد الواحد المراكشي : «فلم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلاّ مَن عَلِم عِلْم الفروع أعني فروع مذهب مالِك، فنفقت في ذلك الزمان كُتُب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ. فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء، ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السَّلَف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد في أشباه لهذه الأقوال، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه. ولما دخلت كتب أبي حامد الغزالي – رحمه الله المغرب، أمر أمير المسلمين بإحراقها وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها واشتد الأمر في ذلك».[12]

ويقول الشَّقُنْدي في رسالته عن فضل الأندلس، وهو يتحدث عن يوسف بن تاشفين : «لولا توسُّط ابن عبّاد لشعراء الأندلس في مدحه ما أجروا له ذكرا ولا رفعوا لملكه قدرا. وبعد ما ذكروه بوساطة المعتمد بن عبّاد، فإن المعتمد قال له وقد أنشدوه : أيَعْلم أمير المسلمين ما قالوه ؟ قال : لا أعلم ولكنهم يطلبون الخبز. ولما انصرف عن المعتمد إلى حضرة مُلْكه كتب له المعتمد رسالة فيها :

**بِنْتُمْ وبِنّا فما ابتلت جوانحنا شوقاً إليكم ولا جفّت مآقينا**
**حالت لبعدكم أيامنا فغدت سوداً وكانت بكم بيضاً ليالينا**

فلما قُرِىء عليه هذان البيتان قال للقارىء : أيطلب منا جواري سودا وبيضا ؟ قال : «يا مولانا ما أراد إلا أن ليله كان بقرب أمير المسلمين نهارا لأن ليالي السرور بيض، فعاد نهاره ببعده ليلاً لأن ليالي الحزن ليال سود». فقال : «والله جيد، اكتب

له في جوابه : إن دموعنا تجري عليه ورؤوسنا توجعنا من بعده». فليت العبّاس ابن الأحْنَف قد عاش حتى يتعلم من هذا الفاضل رقة الشوق :

**ولا تنكرن مهما رأيت مقدما على حمرٍ بغلا فثمّ تناسب**[13]

وعلى منحى تلكم الآراء الاستشراقية وما اعتمدت عليه من مصادر سار بعض الباحثين العرب الذين عُنوا بعصر المرابطين ومن بينهم كما في إشارة سابقة : فِيلِيبْ حِتِّي، ومحمّد عبد الله عِنان، وجوْدَتْ الرِّكابي.

يقول فيليبْ حِتِّي، وهو يتحدث عن المرابطين، إنهم : «دخلوا إسبانيا في وقت كانت فيه الملاذّ العقلية قد حلّت بين العرب محلّ حبّ الحروب والظمأ إلى الفتوح، فأتاح هذا للغزاة الإفريقيين فرصة للإقامة في البلاد. وفي الوقت نفسه عمل على تفككهم إذ جعلهم على اتصال بحضارة راقية لم يكونوا أهلا لهضمها».[14]

ويقول محمد عبد الله عِنان : «ولم تكن الدولة المرابطية، سواء بالمغرب أو الأندلس، سوى دولة دينية عسكرية قبل كل شيء. ولم تكن بطبيعتها البدوية الخشنة تميل إلى الأخذ بأساليب التمدن الرفيعة أو تتجه إلى رعاية العلوم والآداب... ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الحركة الفكرية بالأندلس لبثت خلال العهد المرابطي في حالة ركود نسبي، ولم تحظ باندفاع خاص أو بازدهار يلفت النظر. بل يمكن أن يقال أيضا أن ما عمدت إليه الحكومة المرابطية من مطاردة البحوث الكلامية والفلسفية كان له أثره في صد الحركة الفكرية وفي تأخرها».[15] ويقول عِنان كذلك : «بيد أنه مما تجب ملاحظته هو أن الدولة المرابطية إذا كانت في حاجة لأن تستخدم كتّاب الأندلس البلغاء للإعراب عن رغبتها ومخاطبتها، فإنها لم تكن تعنى بأمر الشعر أو تقدره قدره، ولم يستهوها رنينه وروعته، اللهم إلا في أواخر عهدها حيث بدأ الشعراء ينظمون مدائحهم لِعَلِيّ بن يوسف وولده تاشَفين»[16].

ويقول جوْدَتْ الرِّكابي : «ولكن هذه النهضة الفكرية والأدبية الزاهرة ما عتمت أن توقفت عقب تضعضع دول الطوائف واستيلاء المرابطين على الأندلس سنة 484 هـ – 1091 م. فقد كان هؤلاء المرابطون...شديدي التعصب، قساة غلاظا، ألفوا الحرب والخشونة فلم تجد دولة الفكر والأدب في ظلهم مرتعا خصيبا».[17] ويقول الرِّكابي كذلك : «ولم تنعم الأندلس في دولة عَلِيّ، فإن تعصبه الشديد للدّين واستمساكه بمذهب مالك وكره غيره من المذاهب جعله آلة بيد الفقهاء، فساد التعصب والإرهاب وكثرت الوشايات وخنقت حرية الفكر»[18].

هذا ولو تأملنا ما صدر عن المستشرقين وتابعيهم من الباحثين حول المرابطين، لأمكننا تجميع ما قالوه في قضايا ثلاثة :

1 – إدانة توجههم الديني الفقهي واعتمادهم على الفقهاء.

2 – ضعف الفكر في هذا العهد.

3 – انحطاط الأدب فيه.

* * *

ننظر إلى التوجه الديني للمرابطين من خلال نقطتين اثنتين :

– فقهية المرابطين والأسباب الكامنة خلفها.

– عوامل النهوض في هذا العهد.

أ – بالنسبة للنقطة الأولى يجدر التنبيه إلى :

1 – أن المذهب المالكي كان معروفا من قبل ومنذ العهد الإدريسي. وما حدث في عصر المرابطين هو تعميم نشر المذهب واعتماده أساسا لما كانوا يريدونه من إصلاح.

2 – أن المرابطين أقاموا دولتهم على الإصلاح الديني بعد أن تهيأت لهم دعائم أخرى في طليعتها التفوق الاقتصادي القائم على التحكم في مناجم المنطقة والطرق التجارية، والتجمع القبلي حول لَمْتُونَة وجدَالَة وجَزولَة.

3 – أنه كان طبيعيا – والمرابطون يقيمون إصلاحهم على المذهب المالكي – أن يعتمدوا فقهاء بدءاً من الداعية عبد الله بن ياسين إلى أولئك الذين تحملوا مسؤولية تسيير الدولة، علماً بأن مفهوم «الفقيه» لم يكن قدحيا – كما هو اليوم – إذ كان يومئذ وصفا للعالِم المتمكن من فقه المذهب وغيره، وسمةَ رفعةٍ وتشريف كذلك. فقد ذكر المقَّري وهو يتحدث عن الأندلسيين أن «سمة الفقيه عندهم جليلة حتى إن الملثَّمين كانوا يُسمّون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه... وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات».[19]

4 – أن الاعتماد على الدين مكّن للمرابطين ولدولتهم، إذ منحها الشرعية التي استبعد بها كل استبداد أو تسلّط قائم على القوة فقط.

5 – أن التركيز على المذهب المالكي مكّنهم في الداخل من التفاف الأمة حولهم، وفتح لهم باب التحالف على مستوى العالم الإسلامي مع الاتجاه السنّي ضد المدّ الشيعي، مما يدخل في تفسير الروابط العميقة التي كانت بيد المرابطين والعبّاسيين.

ب – وأما بالنسبة للنقطة الثانية فإنه يجدر التنبيه كذلك إلى أن الثقافة عرفت نهوضا يرجع إلى الأسباب الآتية :

1 – قوة الدولة وما نتج عن هذه القوة من أمن واستقرار.

2 – الوحدة مع الأندلس.

3 – إنشاء مراكز علمية جديدة كجامع ابن يوسف في مراكُش، وتوسيع المراكز القديمة كالقرويّين ومدرسة سَبْتة؛ بالإضافة إلى استمرار جامع قُرْطُبة وما إليه.

4 – شغف المرابطين بالثقافة وعنايتهم بها وتقريبهم لأعلامها وأخذهم عن هؤلاء الأعلام سواء في الأندلس أو في المغرب أو في المشرق. ومنهم عمر بن إمام بن المعتزّ الصنهاجي الذي كان أميرا على ألْمَرِية وبلغ درجة من العلم جعلته يسمى بالفقيه؛[20] والمنصور بن محمد بن الحاج داود ابن عمر الصنهاجي اللّمْتوني الذي روى عن ابن أيوب الفِهري حديث الأخذ باليد، وسمع بمُرْسِية من أبي علي الصَّدَفي، وبقُرْطبة من أبي محمد بن عتاب وأبي بحر الأسدي، وببَلَنْسِية من طارق بن يعيش، وكان عالما بالسُّنن والآثار لدرجة «نافس في الدواوين والأصول العتيقة وجمع من ذلك ما لم يجمعه أحد من أهل زمانه، وهو فخر صنهاجة ليس لهم مثله».[21]

ويذكر في هذا الصدد علي بن يوسف بن تاشفين الذي يكفي لإبراز مدى اعتنائه بالعلم ومكانته فيه أن يشار إلى أن الراوية أبا عبد الله أحمد بن محمد الخولاني أجاز له جميع روايته.[22]

كما يذكر ابراهيم بن يوسف بن تاشفين المعروف بابن تِعيشْت، وكان قد قرب إليه الفقيه المحدث أبا علي الصدَفي، والطبيب الفيلسوف عبد الملك بن زُهر، والكاتب الأديب الفَتح بن خاقَان. وله ألّف ابن زُهر كتابا في الطبّ، وألّف ابن خاقان كتاب «القلائد» كما هو معروف.

5 – الروابط المتينة مع الشرق، متمثلة في التبعية الشكلية التي التزمها المرابطون مع العباسيين، وفي إرسال الوفود في سفارات كسفارة عبد الله بن محمد بن العربي المَعافري الإشبيلي وولده القاضي أبي بكر إلى الخليفة أحمد المستنصر[23] وتتجلى هذه الروابط كذلك في بعض الرحلات العلمية كرحلة ميمون بن ياسين إلى الحجاز وأخذه «صحيح البخاري» عن المحدّث أبي مكتوم.

* * *

ما هو مدى تأثير فقهية المرابطين على الفكر ؟ وهل هناك نهضة لهذا الفكر ومظاهر لهذه النهضة ؟

أ – أول ما يفاجيء الباحث في حال الفكر على عهد المرابطين هو قضية إحراق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، وقد سبق كلام المراكشي فيها. ويمكن اختصار الحديث عنها في النقط الآتية :

1 – الذين بادروا إلى إثارة القضية هم فقهاء الأندلس وعلى رأسهم أبو عبد الله بن حمدين قاضي قرطبة.[24]

2 – كان لفقهاء المغرب موقف مضاد انتصروا فيه للغزالي، كأبي الفضل ابن النحوي وعلي بن حِرْزِهِمْ، فقد روى عن هذا الأخير أنه قال : «لما وصل إلى فاس كتابُ علي بن يوسف بالتجريح على كتاب «الإحياء» وأن يحلف الناس بالأيمان المغلّظة أن «الإحياء» ليس عندهم، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الأيمان فأفتى بأنها لا تلزم. وكانت في محمله أسفار فقال لي : هذه الأسفار من كتاب «الإحياء» ووددت أني لم أنظر في عمري سواها. وكان أبو الفضل قد انتسخ «الإحياء» في ثلاثين جزءا فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا»[25]

3 – وكذلك كان لبعض فقهاء الأندلس أمثال أبي الحسن البرجي أحد فقهاء ألْمَرية وكان كتب فتْيا معارضة وقّعها معه من فقهاء بلدته أبو بكر ابن عمر بن أحمد ابن الفصيح وأبو القاسم بن ورد.

4 – ثم لا ينبغي أن ننسى بعض عناصر التبرير، وأهمها :

أ – موقف الغزالي من علم الفروع وفقهائه.

ب – مدى قابلية الفكر المغربي – على الصعيد العام – لآراء المتصوفة والمتكلمين وما يتضمنه كتاب «الإحياء».

5 – والقضية – على ما قد يكون من مبالغة في روايتها – دالّة على مدى انضباط الدولة والتزامها بما يفتي به العلماء، ودالّة كذلك على عجز الفقهاء في عهد عَلِيّ عن تطوير المذهب حتى يساير الوضعية التي أصبحت عليها الدولة بعد أن اتسعت رقعتها وتضخم نفوذها، وبالتالي عجزهم عن توجيه الرأي العام في إطار المذهب، مما جعلهم يتهيبون كل انفتاح.

ب – بشأن الشأو الذي بلغه الفكر في الأندلس يومئذ تكفي الإشارة إلى ما يلي :

1 – في العلوم الدينية برزت أسماء مثل أبي عليّ الصدَفي، وأبي عَليّ الغسّاني، وأبي الوليد ابن رُشد، والوزير أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال، وابن أيوب الفِهري الذي قامت حوله حركة إحياء السنّة.

2 – في العلوم اللسانية والأدبية اشتهرت أسماء مثل : محمد بن سليمان الكلاعي المعروف بابن القصيرة،[26] ومحمد بن عيسى بن محمد اللّخمي المعروف بابن اللّبانة، وعبد العزيز بن سعيد بن القبطورنة، ومحمد بن أحمد بن هِشام ابن خلَف اللّخمي السّبتي، وَصَفه ابن دِحْية بأنه «الفقيه الأستاذ النحوي الكبير المتقن الخطير».[27] وقال عنه السيوطي : «له تآليف مفيدة استعملها الناس منها كتاب «الفصول والجمل في شرح أبيات الجمل»، و«نكت على شرح أبيات سيبوَيه» للأعْلَم الشّنْتمَرّي، و«لحن العامة»، و«شرح فصيح ثعلب»، و«شرح مقصورة ابن دُرَيْد»، وكان حيّاً سنة 557»[28] وجعفر بن إبراهيم المعافري المعروف بالفَتْح بن خاقان.

3 – في الفلسفة يشار إلى مالك بن وهيب وزير ابن يوسف، ويشار كذلك إلى ابن باجة، «وكان في العلوم الحكمية علاّمة وقته وأوحد زمانه»[29]

4 – في الطب يذكر أبو العلاء ابن زُهر : «كان في دولة الملثّمين... وحظي في أيامهم ونال المنزلة الرفيعة والذكر الجميل وكان قد اشتغل بصناعة الطب، وفي زمانه وصل كتاب القانون لابن سينا إلى المغرب».[30] وكان يدرس الطب في مراكش.

ج – وأما بشأن المغرب فيذكر :

1 – في التفسير والقراءات :

– أبو بكر محمد بن علي المَعافري المعروف بابن الجوْزي خال القاضي عياض، وهو مؤلف تفسير لم يتم.
– أبو عبد الله القيْسي المكناسي.
–أحمد بن عبد الله بن الحطيئة اللخمي الفاسي المشهور بالإقراء. رحل إلى المشرق وعرض عليه قضاء مصر على عهد العُبَيْديين فأبى أن يقضي بمذهبهم.

2 – في الحديث :

– بكّار بن برهون بن الغرديس الفاسي روَى البخاري عن الهَرَوي حافظ مكّة. ولد بفاس، وتوفي سنة 560 هـ.
– إبراهيم بن أحمد بن خلَف السلمي المعروف بابن قُرْتون.
– أبو عبد الله محمد بن عيسى التيمي الفاسي (429 – 505 هـ) تولى قضاء سَبْتة وهو من شيوخ عياض.
– القاضي أبو الفضل عياض (476 – 544 هـ) العلاّمة المشارك.

3 – في التصوّف :

– أبو الحسن علي بن حِرْزِهم ت 559 هـ.

4 – في العلوم اللسانية :

– أبو علي الحسن بن طريف السبتي المعروف بالتاهَرْتي (ت 501 هـ)، وهو شيخ عياض في النحو.

– أبو عبد الملك مروان بن سمْجون اللواتي الطنجي (421 – 491 هـ). كانت له رحلة إلى الأندلس وصِقِلّية وأخذ عن علمائهما.

5 – في الفلسفة :

– حضور ابن باجة إلى المغرب وقيامه بتدريس الفلسفة؛ وكذا تقريب ابن وهيب وتعيينه وزيرا.

6 – في الطب :

– أبو الحسن ابن زِنْباع (أو ابن بياع) الطنجي الذي كان أديبا كذلك.

7 – في الحساب :

– ابن مرانة السبتي.

– تلميذه ابن العَرَبي (من سبتة كذلك).

* * *

بعد هذا نسأل عن مدى تأثير فقهية المرابطين في الأدب، ونجيب بما يلي :

أ – تفاجىء الدارس لواقع الأدب في هذا العصر مسائل ثلاث :

الأولى : معاملة المرابطين للمعتمد بن عبّاد. ونلخص الرأي حولها بأنها حين تطرح على بساط التحليل السياسي المرتبط بما آلت إليه أوضاع الأندلس في ظل المعتمد وصحبه من أمراء الطوائف لا يكون لها أي مبرر للطعن في سلوك ابن تاشفين. أما حين تعرض على بساط الشعر فإنها تجد مرتعا للطعن في معاملة ابن تاشفين له. وهذا ما يجعلها مسألة شعرية أولاً وقبل كل شيء.

1 – فالمعتمد شاعر «يمثل الشعر من ثلاثة وجوه : أولها أنه كان ينظم شعرا يثير الإعجاب. وثانيها أن حياته نفسها كانت شعرا. وثالثها أنه كان راعي شعراء الأندلس أجمعين بل شعراء الغرب الإسلامي كله.[31]

2 – قال شعرا في منفاه يفيض حزناً وألماً وحسرة على هذا النحو :

**تبدلت من عزّ ظلّ البنود — بذل الحديد وثقل القيود**

**وكان حديدي سنانا ذليقا — وعضبا رقيقا صقيل الحديد**

**فقد صار ذاك وذا أدهما — يعض بساقي عض الأسود.[32]**

3 – قال في وصف حالة شعراء من أمثال ابن اللبانة في هذين البيتين من ميمية له :

قيودك ذابت فانطلقت لقد غدت قيودك منهم بالمكارم أرحما
عجبت لأن لان الحديد وقد قسوا لقد كان منهم بالسريرة أعلما

الثانية : نعت ابن تاشفين والمرابطين بقلة المعرفة وانحطاط الذوق على حد الاتهام الذي رماهم به الشَّقُنْدي وتبعه فيه آخرون. وهذه المسألة نوجز الرأي حولها فيما يلي :

1 – هي تدخل في نطاق محاولة إبراز فضل الأندلس على المغرب مع كل ما يبرر هذا الهدف من مبالغات، وإن زادت على الحد كما عند الشَّقُنْدي.

2 – لم يكن ابن تاشفين كما وصفه الشَّقُنْدي، ويكفيه أنه كان تلميذا في رباط عبد الله بن ياسين قبل أن يصبح قائدا.

3 – لم يكن متوقعا من يوسف – وهو يقود دولة تقوم على الإصلاح الديني – أن يحتفل بالشعراء ويقيم لهم المجالس للاستماع إليهم ومكافأتهم.

4 – ومع ذلك فقد اجتمع ليوسف «من أعيان الكتّاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار».[33] ومنهم : أبو محمد ابن عبد الغفور الوزير كاتب نص ولاية عهد عَلِيّ،[34] وعبد المجيد بن عبدون.[35]

5 – وكذلك بالنسبة لِعَلِيّ، إذ «لم يزل من أول إمارته يستدعي أعيان الكتّاب من جزيرة الأندلس وصرف عنايته إلى ذلك حتى اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك».[36] ومنهم : أبو عبد الله محمد بن أبي الخِصال،[37] والوزير أبو القاسم ابن الجدّ المعروف بابن الأحدب.[38]

6 – وعلى هذا النحو سار أمراء الدولة وولاتها، مثل : إبراهيم بن يوسف، ممدوح ابن خَفاجَة، وأبي بكر محمد بن رحيم، وأبي الفضل ابن الأعلم الشَّنْتَمَرّي وغيرهم ممن نجد ترجمتهم ومدائحهم في «القلائد» و«المُغرب»، وأبي بكر بن إبراهيم المعروف بابن تافَلْويتْ الذي كان واليا على سَرَقُسْطة. وقد مدحه ابن باجة وابن سارة الشَّنْتَريني على نحو ما نجد في «القلائد» وغيره. وكان هو نفسه يقرض الشعر، وعبد الله بن مزدلي : ممدوح القاضي أبي محمد بن عَطِية صاحب التفسير، والوزير بن أبي عامر ابن أرقم وأبي جعفر ابن مَسْعدة على نحو ما في «القلائد».

7 – ومن عناية المرابطين بالأدب أن نساءَهُنّ كنّ يتعشّقْنه. وقد اشتهرت في

هذا المجال : حُواء بنت إبراهيم بن تافَلْوِيت ممدوحة أبي جعفر القيسي التّطيلي، وأختها زيْنب التي مدحها ابن خفاجة، وتميمة بنت يوسف بن تاشفين.

الثالثة : ازدهار فَنّي التوشيح والزّجل :

إنه لايُعتبر مظهرا لانحطاط الذوق، بل على العكس من ذلك هو دالّ على :

1 — الرغبة في التطوير والتجديد والقدرة عليهما.

2 — تطويع العامية للتعبير الأدبي مما يبرهن عن تجذرها في الألسنة والأفهام والأذواق مما لا يمكن تحقيقه إلا على يد فنّانين مالِكين ناصية العربية في قالَبَيْها العامّي والمعرّب.

ب — وعن حال الأدب في الأندلس، فإنه يمكن القول بتطور هذا الأدب في خط تميزَ بجملة خصائص، منها :

أولاً : بالنسبة للنثر :

1 — ظهور كتابات متعلقة بالجانب النبَوي كالسيرة وغيرها، على حد ما ألّف ابن أبي الخصال في رسالته : «ظل الغمامة وطوق الحمامة».

2 — العناية بأدب المذكّرات، مثل «التبيان» لعبد الله بن بلكين، وقد جاء أسلوبه أميل إلى البساطة.

3 — ازدهار النثر التأليفي على يد ابن بسّام («الذخيرة») والفتح ابن خاقان («القلائد») و(«المطمَح»)، مع العناية بفنية التعبير.

4 — تميز الكتابة الديوانية المتمثلة في الرسائل التي حبّرها كتّاب الدولة الرسميون الذين اتخذهم يوسف وابنه عَلِيّ وغيرهما، على نحو ما سبقت الإشارة إليه. وكانوا فيها يعتمدون محسنات الصنعة البديعية.

ثانيا : بالنسبة للشعر :

1 — ضعف موضوعات اللّهو والمجون والخمر وما إلى ذلك مما كان مزدهرا في ظل الطوائف.

2 — ظهور تيار ديني خُلقي جادّ تجلّى في :

— مدح الشعراء للمرابطين — ويوسف خاصة — بالورع والتقوى والشجاعة والجهاد في سبيل الله. ويذكر منهم أبو عامر بن أرقم وأبو بكر بن رحيم وابن وَهْبون وابن عطية وابن الصيرفي وابن خفاجة وأبو الفضل الشنْتَمَري والتطيلي وأبو الحسن ابن الجدّ. ويكفي التمثيل بقول هذا الأخير في يوسف :

انظر إلى الصبح سيفاً في يدي ملك ... في الله من جنده التأييد والظفر
يرعى الرعايا بطرف ساهر يقظٍ ... كما رعاها بطرف ساهر عمر[39]

– شعر الزهد على غرار ما نجد عند ابن العَريف وابن العسّال وأبي إسحاق الألْبيري الذي كانت زهدياته تتخذ شكل مواعظ يديرها على كلمة يتخذ منها قافية، كقوله :

يـــاأيها المغتـــرّ بـــالله ... فـــر مـــن الله إلى الله
ولُذ به واسألـه من فضلـه ... فقد نجا من لاذ بـالله[40]

– النبويات : وقد برز فيها ابن أبي الخصال الذي اشتهرت قصيدته «معراج المناقب ومنهاج الحسب الثاقب» وأولها :

إليك فهمي والفـؤاد بـيثرب ... وإن عاقني من مطلع الوحي مغربي[41]

3 – ازدهار فن التوشيح والزجل والتوسل به في المدح وغيره، على حد ما نجد عند أحمد التطيلي ويحيى بن بَقِي وأبي بكر ابن باجة وأبي بكر الأبيض وابن قُزْمان.

4 – تخصيص المرأة بمكانة كبيرة في الشعر من خلال المدائح والمرْثيات، كما عند ابن خفاجة وابن بقي وابن حمديس والتطيلي. ومن نماذجها مدح هذا الأخير لحواء بنت إبراهيم بن تافلويت بقصيدة أولها :

مليكة لا يوازي قدرها ملك ... كالشمس تصغر عن مقدارها الشهب[42]

5 – ظهور شعر المعارضة السياسية والفكرية، متجليا في التعاطف مع الطوائف والطعن في المرابطين وفقهاء الدولة، مما يدل على مدى الحرية التي كان يتمتع بها الشعراء. ويكفي التمثيل لذلك بقول أبي بكر اليكي يهجو المرابطين :

إن المرابط لا يكون مرابطا ... حتى تـراه إذا تـراه جبانـا
تجلو الرعية من مخافة جوره ... لجلائـه إذ يلتقـي الأقرانـا
إن تظلمونا ننتصف لنفوسنـا ... يجني الرجال فنأخذ النسوانا[43]

ج – وأما عن حال الأدب في المغرب فإنه كذلك يتيح الحديث عن التطور الذي أفضى إلى اكتمال الأنماط واستقامة الأساليب، لاسيما بعد أن كان المغرب في الفترات السابقة على عهد المرابطين يجتاز أطوار نشوء تعثرت وطال أمدها بسبب الظروف المضطربة التي تعاقبت عليه. وسيمَسّ هذا التطور النثر والشعر.

أولاً : بالنسبة للنثر يمكن التمييز بين الأنماط الآتية :

1 – النثر الديواني، ولم يتسنّ فيه ظهور للكتّاب المغاربة بسبب اعتماد الدولة

على الأندلسيين. وقد سبقت الإشارة إلى بعضهم ممن كانوا يستقدمون لشغل مناصب الكتابة.

2 – الرسائل الإخوانية أو الخاصة، على نحو ما كتب القاضي عياض للفتح ابن خاقان(44) وفيها محاذاة لأساليب الأندلسيين.

3 – الخُطب التوجيهية والوعظية، وكان المرابطون يعتمدونها كثيرا بدءا من عبد الله بن ياسين (ت 451 هـ) الذي كانت خطبه تتسم ببساطة الأسلوب وسهولة التعبير ومحاولة الإقناع بالتوجه الإصلاحي الذي كان يقصده المرابطون.(45)

4 – النثر التأليفي العلمي، على نحو ما نجد في مؤلفات القاضي عياض مثل : «الشِّفا في التعريف بحقوق المصطفى»، و«ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالِك»، و«الأعلام بحدود قواعد الإسلام»، و«مشارق الأنوار على صحيح الآثار»، و«بُغية الرائد لما تضمّنه حديث أُمّ زَرْع من الفوائد».

وأسلوبه فيها أميل إلى السهولة والوضوح إلا ما جاء عفو الخاطر، بالإضافة إلى ما يقتضيه الموضوع من دقة في التتبع والشرح والتحليل.

ثانيا : وبالنسبة للشعر، فقد نبغ عدد كبير من الذين توسّلوا به في التعبير العام والخاص، مع تفاوت في القدرة عليه والإبداع فيه، ومع الارتباط بالنموذج الأندلسي ومحاكاته. يذكر من بينهم :

1 – أبو الحسن ابن زِنباع (أو ابن بِياع) : ترجمه الفتح بن خاقان، وساق نماذج من شعره، وقال واصفا أدبه : «نظم تزهى به نحور الكعاب ويستسهل إلى سماعه سلوك الصعاب»(46). وقد اشتهرت قصيدته الربيعية التي أولها :

**أبدت لنا الأيام زهرة طيبها ... وتسربلت بنضيرها وقشيبها(47)**

2 – أبو محمد عبد الله بن هارون المعروف بابن القابلة السبتي. قال عنه ابن دِحْية بأنه «من الشعراء السبتيين المطبوعين»(48)، وساق له من شعره بيتين قالهما في غلام رفّاء وكأن وجهه قَمَر سماء :

**يارافيا قطع كل ثوب ... ويارشا خيب اعتقادي**
**عسى بكف الوصال ترفو ... ما قطع الهجر في فؤادي**

3 – أبو محمد عبد الله التادلي : عاصر الدولتين المرابطية والموحدية. قال عنه ابن القاضي في «جذوة الاقتباس»(49) «له رسائل وأشعار مع شجاعة وصرامة عرف

بها». ووصفه التُّنبُكْتي في «نَيْل الابتهاج»[50] بأنه «كان أديبا شاعرا مفلقا. ومن شعره يخاطب ابن مَضَاء :

أخاف من زهرها سقوطا إن لم يكن سقيها ببالك

4 – محمد بن هشام السبتي اللغوي النحوي المشار إليه (تـ 557 هـ) أورد له ابن دِحْية في «المطرب»[51] أبياته المشهورة في معاني (الخال) وأولها :

أقول لخالي وهو يوما بذي خال يروح ويغدو في برود من الخال

5 – أبو بكر ابن عطاء السبتي، تحدث عنه ابن دِحْية وساق له أبياتا أولها :[52]

سأمنع قلبي أن يكون لكم مثوى وأستدفع البلوى وأستصرف اللهوا

6 – أبو هارون موسى بن عبد الله الأغماتي، كانت له إلى بلاد الشرق رحلة. ترجمه العِماد الأصفَهاني في «الخريدة»[53] ونقل ما قرأ في تاريخ السّمْعاني من أنه : «شاب فاضل فقيه مناظر بليغ شاعر»، ونقل قوله وهو في نيسابور :

لعمر الهوى إني وإن شطت النوى لذو كبد حرى وذو مدمع سكب
فإن كنت في أقصى خراسان نازحا فجسمي في شرق وقلبي في غرب

7 – القاضي عياض، وشعره متميّز في الوصف والإخوانيات والشوق إلى البقاع المقدسة. ومنه هذان البيتان المتداولان :

أنظر إلى الزرع وخاماته تحكي وقد ماست أمام الرياح
كتيبة خضراء مهزومة شقائق النعمان فيها جراح

8 – محمد بن حبوس (500 هـ) الشاعر المشهور في الدولتين المرابطية والموحدية. وقد ذكر المراكشي في «المعجب»[54] «أنه كان في دولة لَمْتونَة مقدما في الشعراء حتى نقلت إليهم عنه حماقات فهرب إلى الأندلس»، وأغلب الظن أنه لا يمثل هذه الحماقات إلا فكره الذي دفعه إلى الثورة على المرابطين.

وتتميز في حياته وشعره ثلاث مراحل : الأولى في ظل المرابطين، والثانية في الأندلس، والثالثة في ظل الموحدين. وإذا كان شعره في هذه المرحلة الثالثة معروفا من خلال مدائحه في الموحدين، لاسيما عبد المومن، فإن شعره في الأندلس وكذا في فترة اتصاله بالمرابطين يكاد يكون غير معروف، إلا ما كان من مقطوعات تنم عن نفسيته

القلقة وسخطه على الوضع الفكري وما تولد عن ذلك من رؤية تشاؤمية للناس والحياة. من ذلك قصيدة أولها :

**الدين دين الله لم يعبـأ بما تدع ولم يحفل بضلة ملحـد**

ومقطوعة بدأها بقوله :

**أعـــد لنـــا بحيك عصا وأقضم ماضيـــغك حصى**

وأخرى يقول في مستهلها :

**يا غـراب الشعـر لا طـر ت وملـــيت الوقوعـــا**

وهو نفَس كان مستبدا به في هذه الحقبة من حياته، وكان فيها لاشك كثير المعاناة، على نحو ما يعبر عنه في أبيات أولها :

**يعز على النبـل أني غـدوت أكنـى أديـا وأسمى فـــقيرا**

وقد لخص المراكشي في «المُعجب»[55] رأيه في شعره فقال : «وكانت طريقته في الشعر على نحو طريقة محمد بن هانىء الأندلسي في قصد الألفاظ الرائعة والقعاقع المهولة وإيثار التقعير، إلا أن محمّداً بن هانىء كان أجود منه صنعا وأحلى مهيعاً». وقد كنتُ نشرت عنه بحثا في مجلة «دعوة الحق» التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب.

وبعد،

فذلكم تحليلنا للقضايا المرابطية التي تناولها المستشرقون، وهو تحليل لا يسعى إلى الدفاع عن دولة المُلَثّمين بقدر ما يسعى إلى إبراز الدور الذي قامت به، سواء في الأندلس أو المغرب، لإقامة دولة قوية هنا وتصحيح الأوضاع المنهارة هناك، وفق رؤية إصلاحية دينية تستند إلى المذهب المالكي وتعتمد على فقهائه من المغاربة والأندلسيين، وتحاول بناءً على ما تسمح به هذه الرؤية أن تستفيد مما أدركته الأندلس في مضمار الحضارة والثقافة وأن تحاكيه وتضيف إليه، على الرغم من أن الفترة وجيزة؛ مما أغنى هذا المضمار ولم يقض عليه كما ظن أولئك المستشرقون، ولولا هذا الإغناء لما تسنى للموحدين بعد أن يقيموا دولتهم القوية على رصيد موروث عن المرابطين، من الوحدة بين الأندلس والمغرب، ومن العطاءات الفكرية والأدبية أتيح لها أن تنمو وتتطور وتزدهر.

# الهوامش

(1) انظر إشارة قصيرة إليه وإلى أعماله في : «المستشرقون» لنجيب العقيقي، ج 2، ص : 700، طبعة دار المعارف – مصر. وفي مقدمة محمد عبد الله عِنان لترجمة كتابه «تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين»، طبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1360 هـ / 1941 م. وانظر كذلك : Larousse du 20ème siècle 1، ص : 378.

(2) انظر «المستشرقون» لنجيب العقيقي، ج 2، ص : 658، 659، 660. وانظر كذلك «معجم المطبوعات العربية والمعربة»، 1، ص : 893، 894، وLarousse du 20ème siècle 2، ص : 955، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي ،حزء 3، ص : 68، 69 (الطبعة الثالثة).

(3) انظر : المستشرقون لنجيب العقيقي ،جزء 2، ص : 610، 611، 612. وانظر كذلك مقدمة الترجمة العربية لكتابه : «الشعر الأندلسي» بقلم الدكتور حسين مؤنس، ص : 5 – 9. سلسلة «ألف كتاب»، مصر.

(4) «تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين» تأليف محمد عبد الله عِنان جزء 2، ص : 150.

(5) نفسه، حزء 2، ص : 239.

(6) «*Histoire des Musulmans d'Espagne*» T 3. p. 168, Leyde 1932.

(7) نفسه، ج 3، ص : 155.

(8) نفسه، ج 3، ص : 163.

(9) «*Poemas arabigo andaluces*» C. Austral, 162, p. 36.، و«الشعر الأندلسي» تأليف حسين مؤنس، ص : 55.

(10) «*Poemas*...», p.39، و«الشعر الأندلسي»، ص : 62.

(11) ينظر بحث الكاتب عن تطور الأدب الأندلسي.

(12) «المُعجب في تلخيص أخبار المغرب» ص : 172 – 173، تأليف محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. طبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، القاهرة 1368 هـ / 1949 م.

(13) «نفح الطّيب»، ج 3، ص : 191. تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968.

(14) «تاريخ العرب»، ص : 708 (ترجمة محمد مبروك نافع، الطبعة الثالثة، القاهرة 1953).

(15) «عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس»، ق 1، ص : 438، الطبعة الأولى 1383 هـ / 1964 م.

(16) نفسه، ق 1، ص : 439.

(17) «في الأدب الأندلسي»، ص : 55، طبعة دار المعارف، مصر 1960.

(18) نفسه، ص : 27.

(19) «نفح الطّيب»، ح 1، ص : 221.

(20) «التشوّف» للتّادِلي، ص : 198، (نشر أدُولْف فورْ، الرباط 1958).

(21) كما في «التّكملة» لابن الأبّار، ج 1، ص : 193، (مدريد 1886 – 1887).

(22) نفسه، ج 2، ص : 56.

(23) أنظر «تاريخ ابن خلدون» ج 6، ص : 188، (طبعة بولاق، 1284 هـ).

(24) أنظره في «قلائد العِقيان»، ص : 191، (بولاق، مصر 1283 هـ).

(25) «التشوُّف»، ص : 72 – 73.

(26) «الصِّلة» لابن بشْكوال، ص : 512. (مدريد 1882).

(27) «المطرب»، ص : 183، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي، ط. الأميرية، القاهرة 1954.

(28) «بُغية الوعاة»، ص : 20، مطبعة السعادة، مصر 1326 هـ، الطبعة الأولى.

(29) «طبقات ابن أبي أُصَيْبعة»، ص : 515. (تحقيق نزار رضا، بيروت 1965).

(30) المصدر السابق، ص : 517.

(31) «الشعر الأندلسي» لـ «كوميثْ»، ص : 47.

(32) الديوان، ص : 94، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، ط. الأميرية، القاهرة 1951).

(33) «المُعجب»، ص : 164.

(34) «القلائد»، ص : 159، و«المُغرب» لابن سعيد، ج 1، ص : 236، تحقيق شوقي ضيف، طبعة دار المعارف، مصر). و«الرايات» له كذلك، ص : 40، تحقيق النعمان القاضي، القاهرة 1393 هـ / 1973 م).

(35) «القلائد»، ص : 144.

(36) «المُعجب»، ص : 173.

(37) «القلائد»، ص : 174، و«المُغرب»، ج 2، ص : 66.

(38) «القلائد»، ص : 109.

(39) «أعمال الأعلام» لابن الخطيب، ص : 242، تحقيق العبادي والكتّاني، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء 1964.

(40) «الديوان»، ص : 114، تحقيق «كوميثْ».

(41) أنظرها في القسم الأخير من «أزهار الرياض»، مع تخميس ابن حبيش، ج 5 ابتداء من ص : 175، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعْراب، طبعة المغرب 1400 هـ / 1980 م).

(42) «الديوان»، ص : 15، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت).

(43) «المُغرب»، ج 2، ص : 268.

(44) «القلائد»، ص : 233.

(45) أنظر خطبة له في «القِرطاس»، ص : 84، طبعة حجرية.

(46) «القلائد»، ص : 224.

(47) «القلائد»، ص : 225.

(48) «المُطرب»، ص : 88.

(49) ص : 235، ط. حجرية.

(50) ص : 137 – 138، الطبعة الأولى، مصر 1351 هـ بهامش «الديباج» لابن فرحون.

(51) ص : 183.

(52) ص : 89 – 90.

(53) ق 4، ج 1، ص : 388 – 389، تحقيق الدسوقي وعلي عبد العظيم.

(54) ص : 214.

(55) ص : 213.

بالإضافة إلى المصادر والمراجع المذكورة يُرجع إلى بحوث الكاتب في الموضوع، وهي :

1 – «الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه» ج 1، مكتبة المعارف، الرباط، ثلاث طبعات.

2 – «محاضرات جامعية عن المرابطين»، (غير مشورة).

3 – «تطوّر الأدب الأندلسي في عهد المرابطين»، (مجلة المناهل التي تصدرها وزارة الشؤون الثقافية، الرباط)، عدد 16، سلسلة 6، محرم 1400 هـ / دجنبر 1979 م.

4 – ابن حبوس، (مجلة دعوة الحق التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط)، عدد 6، سلسلة 4 مارس 1961 م.

5 – «الشاعر الأمير أبو الربيع سليمان الموحّدي». (دار الثقافة، الدار البيضاء طبعتان).

6 – «موشّحات مغربية»، (طبعتان، الدار البيضاء، مراكش).

# المغرب في الدراسات الاستشراقية
# ابن بطوطة نموذجاً

**عبد الهادي التازي**

حظي المغرب بنصيب وافر في الدّراسات الاستشراقية، ليس فقط لأنّه غنيٌّ بما يزخر به من تراثٍ حضاريّ هائل، وليس فقط لأنّه البلد الوحيد الذي ظل يتمتّع بكيانه كدولة، ولكن لأنّ مركزه الجغرافيّ ووضعه بين الأمم الأخرى جعل منه بلداً إفريقيّاً وبلداً عربيّاً وبلداً مسلماً، وبلداً له حضورٌ قويّ في القارّة الأوروبّية.

ومن ثمت كان محلَّ اهتمامٍ من لدن الذين تشغلهم إفريقيا، وممن يهتمّون بالعالم العربي والإسلاميّ، وأخيراً من الذين يولون عنايتهم للعلاقات السّياسية التي شدّت أوروبّا للمغرب.

وهكذا فنحن أمام اهتمامٍ متنوّعٍ يتناول سائر الفضاءات التي ربما لا يخطر بعضها على البال.

لقد وجدوا في كل ذلك التُّراث مجالاً واسعاً لِنشاطهم لأنّه من جهة يساعدهم على فهم الجهات الأخرى، ولأنّه من جهةٍ ثانيةٍ يعطي صورة دقيقة عن نمط خاصٍّ يتميّز عن الأنماط التي عرفوها في الدّيار المشرقية مثلاً، التقاليد غير التقاليد، والعادات غير العادات، والمذاهب غير المذاهب، ورُبَّ أثرٍ تمسك به المغرب وأصبح غيرَ ذي بال في بلاد المشرق نظراً لِكون بلاد المغرب، وخاصة المغربَ الأقصى، بقي بعيداً عن التأثير الأجنبي.

وكباحثٍ أرى من واجبي، في البداية، أن أشيد بالمجهودات التي قام بها أولئك المستشرقون، والتي ساعدتنا – نحن – على استجلاء الحقيقة وتصحيح بعض المعلومات حول عددٍ من القضايا المطروحة.

لقد وجدنا في المستشرقين مَن اهتمَّ بأبي عُبَيد البَكْري كأمثال البارُون دوسْلان، ومَن اهتمَّ بالشَّريف الإدريسي كالأستاذ دُوزِي، ودُوخوى (De Goeje)، ومَن اهتم بابن جُبير كالأستاذ رَايْتْ (Wright)، ومَن اهتم بالعُمَري كالأب دوكوينيس (De Guignes) ومَن كتب عن علاقات المغرب بالمشرق من أمثال ماريوس كانار(M. Canard) بل ومَن اهتمّ بمصنَّفاتنا الإسلامية كالأستاذ ليون بيرشير (L. Berchère) الذي ترجم رسالة أبي زيد القيرواني، والدكتور بِيرون (Perron) الذي ترجم مختصر الشيخ خليل، رحمه الله، علاوةً على أعماله المشرقية الأخرى.[1] وكأنَّما بعث الله لكلّ تراثٍ مَن يهتمُّ به من هؤلاء أو يدل على أماكن وجوده في مختلف جهات الدُّنيا.

وسينصبُّ حديثي بهذه المناسبة على موقف المستشرقين من رحلة ابن بطوطة التي اشتغلتُ عليها ردحاً من الزّمان، إنْ في حديثها عن القارة الإفريقية أو الأسيوية أو الأوروبّية، كما عشتُ أيضاً مع معظم ما كتب عن تلك المذكرات على امتداد أكثر من قرنين، وخاصة بعد أن رأت أكاديميتُنا جَدْوى إعادة نشر الرحلة وشرفتْني بهذا التكليف.

لقد كانت أصداء وجود رحلةٍ ما لابن بطوطة تجاوزت بلاد المغرب عندما روَّج أخبارها المقَّري صاحب «نفح الطِّيب» بعدما صحبها معه إلى المشرق على ما يدل عليه حديثه عنها.

هذا إلى الرسالة التي وقفنا عليها ضمن الوثائق التي كان يتوفر عليها ضُومْباي (Dombay) وهو ديبلوماسي نمساوي مستعرب كان يعمل بالمغرب.[2]

فلقد تضمنت الرسالة المذكورة، وهي بتاريخ 26 محرم 1200 – 29 نونبر 1785، خبَراً من عليٍّ الأُفلاَّوي حول رحلةٍ مختصرةٍ لابن بطوطة انتسَخَها أحد المغاربة لحساب الدبلوماسي المذكور.

وهكذا أخذوا يبحثون عن نسخها الأصيلة ولكنهم لم يجدوا إلاَّ مختصراً اكتشفه المستشرق السويسري بورْكهَارْت (Burckhardt) الذي كان أول من أثار انتباه أوربا لِهذه الرحلة في أعقاب المهمة التي كلف بها عام 1809[3]

وقد حصل سيتْزن (Seetzen) – وهو بالمشرق – حوالي سنة 1810 على طائفةٍ من المخطوطات لِفائدة مكتبة كوثَه (Gotha) كان من بينها تأليف من أربعة وتسعين صفحة يحتوي على مختصر – كذلك – لِرحلة ابن بطوطة.

وبعد مضيّ عشر سنوات على عمل سيتْزن (Seetzen)، نشر المستشرق الألماني

السيد كوسِكارتن (Kosegarten)، بمناسبة ندوة أكاديمية عام 1818، مقَالةً تحتوي على نصٍّ مصحوبٍ بالترجمة لِثلاث قطع من ذلك المختصر...

وهكذا كان كوسِكارتن الباحث الأوّل الذي قدم إلينا بعض المقاطع من الرحلة الأمر الذي مكّن أحد الجغرافيين من التعرُّف على مسالك السُّودان. لقد نشر كوسِكارتن ثلاث مقتطفات من ذلك المختصر : أحدها عن رحلة ابن بطوطة إلى إفريقيا، والثاني عن رحلته إلى بلاد فارس، والثالث عن رحلة ابن بطوطة إلى مالْديف، إضافةً إلى هذا أعلن كوسيكارتن نيته في أن يقوم بنشر سائر المختصر، لكن مشروعه هذا لم يتمّ.

إلاَّ أنَّ أحد تلامذته أُبِيتْز (Apetz) قام عام 1819 بنشر مقتطفةٍ رابعةٍ من ذلك المختصر عن بلاد المليبار (Malabar).

وقد شهدت نفس السنة 1819 ظهور «رحلة في بلاد النوبة» للمستشرق بورْكهارْت السالف الذّكر على ما قلناه في التعليق السابق. وفي الملحق الذي صحب هذه الرحلة للنّوبة نجد تعليقاً يتصل بابن بطوطة، وقد تبين أن بوركهارت يمتلك مختصراً أكثر سعة من المختصر الذي اشتغل عليه سيتْزن وكوسِكارتن وأبِيتز.

ونذكر من الآن أن بوركْهارت أنصف الرحالة المغربي ابن بطوطة وأثنى عليه وأضفى عليه النعت بأعظم رحالة قام بتسجيل مذكراته.

ولم يكن ذلك المخطوط المختصر المكتشف – ونسخه ثلاث – من لدن بورْكهارت غير «المنتقى» الذي ألّفه العالم محمد بن فتح الله البَيْلُوني.[4] انتقل – بعد وفاته – إلى مكتبة جامعة كِمبْريدج. وعلى هذا المخطوط، وتحت إشراف الجمعية التي تُعنى بترجمة المكتبة الشرقية اشتغل العالم المستشرق صامويل لِي (Samuel Lee) فترجمه إلى الإنجليزية وزوّده بعددٍ من التعليقات المفيدة.

وعن هذا المختصر قال دُوزِي كلمته العادلة التي سجلها عند الحديث عن مخطوطة ابن بطوطة التي كان يمتلكها المؤرخ الإسباني دي كايانْكوس De Gayangos.

وأحب أن أضيف هنا معلومة أخرى، تلك أنه إلى جانب «منتقى» البَيْلُونِي، وجدْنا في المشرق، وبالذّات في مصر، مختصراً آخر للرحلة مجهول المؤلف ولكنه عرف بعنوان «مختصر الأزهري».

وبعد هذا الحديث عن هذه المختصرات للرّحلة،[5] انتقلُ إلى «الرحلة» في نصها الكامل، وعلى ما عُرفت به بعدُ في التاريخ المعاصر، بسفريها الأوّل والثاني.

وهنا نلاحظ أن المستشرق البرتغالي الأب جُوزِي دِي سانْطو أنْطونْيو مورا (P. José de Santo Antonio Mora) قام عام 1797 بترجمة السفر الأوّل من الرحلة الأصلية إلى البرتغالية ونشرته «الأكاديمية» في لِشْبُونة عام 1840.

وهذه الترجمة تقوم على مخطوطٍ كان هذا الأب اشتراه أثناء مقامه بفاس عندما صحب السفارة البرتغالية – ترجماناً – إلى بلاط السُّلطان مولاي سليمان عام 1211 – 1212 هـ / 1797 – 1798 م.

وفي مقدمته يؤكد الأب مُورَا أنه قام بترجمةٍ أمينة لِهذا الجزء مضيفاً إلى هذا أن المخطوط مكتوب بخط جميل ومعتنًى به أكثر ما يكون الاعتناء، بل إنه (أي الأب مُورا) يعتقد أنه منقول مباشرة من النسخة التي كتبها ابن جُزَي بخطه.[6]

إلاَّ أنَّ مما يلاحظ أنَّ الأب مُورَا لم يبدأ الترجمة إلاَّ من الفقرة التي تتحدث عن خروج ابن بطوطة من طنجة، لأنَّه – على ما قال – لم يعثر على الورقتين الأوليين لهذا السفر. فعلاً فإنَّ المخطوط كما وقفتُ عليه في مكتبة الأكاديمية العِلمية بليشْبُونة مبتور الورقات الأولى.

وقد كان مما لوحظ على عمل الأب مُورَا أنه أسقط الأبيات الشعرية من حسابه فلم يُتَرجمها. بل وقد أهمل كلَّ النقول عن ابن جُبير إلخ... أكثر من هذا حذف بعض المقاطع بِرمَّتها، مثلاً ما يتصل بِعُلماء الاسكندرية. وقد برَّر هذا الصنيعَ منه بقوله : «إن اللائحة واسعة ومزعجة». وهكذا كان عمله عندَ ذكر ملوك مصر وقضاتها وعلمائها وأعيانِها. وكان هذا فعله وهو يصف مكة والمدينة. إنَّ ما حذفه كان يوازي رُبع السفر الأوَّل. علاوةً على تساهله في ضبط المواقع الجغرافية والشخصية على ما لاحظه الباحثان رِينُو (Reinaud) ودُوزِي (Dozy).

والحديث عن محاولة الأب مُورَا يجرنا إلى الحديث عن بقية من حاولوا ترجمة الرحلة. وهنا لابد من التذكير بأن هناك أجزاءً كثيرةً ومهمةً من الرحلة الأصلية أمست مترجمةً إلى عدة لغات. •

وقد كان في أوَّلها قطعة جيّدة تتعلق بالسُّودان ترجمها البَارُون دُوسْلان مصحوبة بعددٍ من التعاليق، ومتبوعة – وهذا مهمّ – بخطاب بعث به دوسْلاَن إلى رِينُو حول المخطوط الأصلي للرِّحلة.[7]

وقد أتى بعد هذا السيد إدْوارد دُولُورِي (Edouard Dulaurer) فقدم إلينا في (جورْنال أسْياتِيك)[8] النص والترجمة مصحوبين بالتعاليق للقسم من الرحلة الخاص

بجزر الأرخبيل الهندي، ثم قام كلٌّ من دِيفريميري (Defremery) وَسَانْكينِتّي (Sanguinetti) مرّات متلاحقة بترجمة أطراف واسعة من الرحلة الأصلية. وهكذا نُشر بادىء الأمر القسم الخاص برحلة ابن بطوطة إلى فارس وإلى آسيا الوسطى[9]، ثم الحديث عن الرحلة إلى القِرَم وقَفْجق[10] ثم أيضا الرحلة إلى آسيا الصغرى[11]. ثم الفصل المتعلق بالسلطان المغولي الذي كان يحكم العراقَيْن : عراق العرب وعراق العجم ويحكم كذلك خُراسان : السلطان أبو سعيد[12]. طبعاً كلّ هذه الأعمال كانت مصحوبة بالتعاليق التي يقتضيها الحال آنذاك. وفي بداية سنة 1852 قدم شَربُونّو (Charbonneau) أستاذ العربية بقسطَنْطينة ترجمة مختصرة لِقسمٍ أول من الرحلة إلى أن أخذ ابن بطوطة طريقه نحو سورية، علاوة على المقدمة[13] التي حررها ابن جُزي نفسه. ولم يكن تحت يد الأستاذ شَربُونو غير مخطوطة واحدة حديثة العهد، الأمر الذي ربما يفسر الأخطاء التي احتوت عليها الترجمة.

وهكذا من خلال ما تقدم أخذنا فكرة عن الصحوة التي أعقبت المبادرة الأولى التي قام بها كُوسِكارتن... لكن العمل الذي نبقى مدينين له بكل التقدير، هو ذلك الذي قام به فيما بين عام 1853 – 1858، وبتكليف من الجمعية الأسيوية، كلٌّ من ديفْريميري (Defremery) وسانِكينتّي (Sanguinetti) السالفي الذكر، ذلك العمل الذي شجعهما عليه ما أمست الخزانة الملكية بباريز تتوفر عليه من نسخ مخطوطة لرحلة ابن بطوطة مما حَصَل عليه الفرنسيون بعد أن فرضوا هيمنتهم على الجزائر[14]. لقد نشر الإثنان الرحلة مترجمة في أربع مجلدات.

وقد وجدنا أن كارْل بروكِلْمان (C. Brockelmann) في مطلع هذا القرن العشرين يتحدث عن المكان الذي توجد فيها بعض مخطوطات الرحلة : فاس، باريس، مانشيستَر.

بالفعل بفضل ظهور المجلَّدات الأربع للرحلة مصحوبة بالترجمة الفرنسية أمست رحلةُ ابن بطوطة في متناول العالَم الغربي، بل وفي العالم العربي والإسلامي الذي كاد أن يجهل كلَّ شيء عن رحلة ابن بطوطة[15].

فماذا عن صدى صدور طبعة باريس ؟

الواقع أن مبادرة هذين الرجلين نبَّهت، بشكل بارز، كلّ الذين كانوا بحاجة إلى أن يعرفوا أكثر عن الجانب الجغرافي للرحلة بشقيه : الطبيعي والبشري، وعن الجانب التاريخي والانثروبولوجي لبلادهم أوّلاً وللجهات الأخرى ثانياً.

ومن هنا ظهرت الترجمة الإنجليزية الرائعة التي قام بها السير هاميلْتُون جِيبْ (Sir Hamilton Gibb) مصحوبةً بتعاليق جدّ مفيدة وجدّ ثرية وبخرائط وصوَر ورسوم. وتلك الترجمة ارتكزت أساساً على صنيع الإثنين السالفي الذّكر،[16] وقد توفرنا من هذه الترجمة لِحد الآن على الجزء الثالث الذي صدر عام 1971 والذي ينتهي بالقرار الذي اتخذه سلطان الهند بـ «إرسال ابن بطوطة سفيراً عنه إلى ملك الصين لِما كان يعمله من هواية الرحالة المغربي للأسفار والجوَلان»، ويصادف الوقوف هنا أيضاً نهاية الجزء الثالث من ترجمة الإثنين السالفين.

ومعنى هذا أن البروفيسور جيب أدركته الوفاة عام 1971 وهو يشتغل على الجزء الرابع الذي يحتوي على الغرب الإفريقي. وبالفعل فإن هذا الجزء تُرجم، وهو في طريقه إلى النشر من قبل جامعة كيمْبريْدج على ما أخبر به نجله جَاكْ جِيبْ في رسالته الأخيرة يوم 30 يناير 1993.

هذا مع العلم أن جِيبْ (Gibb) قام إلى جانب هذا العمل الجليل بنشر بعض البحوث الأصلية مما يتصل بتحرُّكات الرحالة المغربي. ونذكر منها على الخصوص البحث الذي نشره في لندن منذ عام 1929 وترجم فيه مقتطفات من رحلة ابن بطوطة وهو في آسيا وإفريقيا[17]. وكذلك البحث الذي نشر بعنوان : «مختارات حول رحلة ابن بطوطة في آسيا الصغرى وفي روسيا».[18] ويمكن القول بأن هاميلْتون جِيبْ كان سيد المستشرقين على الإطلاق في الاهتمام بالرحالة المغربي.

وقد كان في صدر مَن استفاد مِن عمل جِيبْ المستشرق الروسي كْرَاتْشكُوفْسكي (ت 1951) في كتابه القيّم : «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الذي ترجمه الزميل الراحل صلاح الدين عثمان هاشم.

لقد قال عنه : «إنه منافس خطير لِمعاصره الأكبر منه سنّاً مارْكو بُولُو. ومن الطبيعي – يقول كراتشكوفسكي – أن ابن بطوطة الطنجي كان له إحساس فطريّ ذاتي بظروف حضارة العالم الذي يصفه أكثرَ ممّا كان لدى مَارْكو بُولُو البندقي. وأن وصف الرحالة المسلم لِخط سير رحلته كان أدعى إلى الثقة مما عليه الحال مع معاصره المسيحي،[19] على نحو ما قاله دُوزِي وبْروكِلْمان. وهكذا يُفنّد كراتشكوفْسكي اتهامات كابْرييل فيرّان الذي يحاول أن يشككنا في وصول ابن بطوطة إلى الصين[20].

وقد قام الأستاذ روس دَانْ (Ross E. Dunn) في كتابه : «مغامرات ابن بطوطة» بنشر عرضٍ للرحلة ولو أنه كان يحكي عن ابن بطوطة بأُسلوبٍ خاص، ولكنه زود كتابه بتعاليق وبخرائط جدّ مفيدة.[21]

وقد تهاتفتْ جهات أخرى ممّن تنتمي للعالم الناطق باللغة الإنجليزية على الاستفادة من الرحلة بعد ظهور الترجمة الإنجليزية، وهكذا اتسعت دائرة المعرفة بها والاطّلاعِ عليها أكثر فأكثر.

هذا وقد قرأ الناس ترجمة الرحلة كلاّ أو بعضاً بعدد من اللغات الأخرى : فترجمها الدكتور هانْس فُونْ مْزِيك (Hans Von Mzik) إلى الألمانية[22]. وترجمها إيفَانْ رْبيك (Ivan Hrbek) إلى اللغة التشيكية[23]. وترجمها إلى الإيطالية كابْرِييلي (Gabrieli) عام 1961[24] وترجمت إلى اللُّغة التُّركية على يد لجنة وزارة المعارف أواخر عهد العثمانيين في خمسة مجلدات، على ما أخبرني به زميل لي عزيز[25]. وقد ترجمت إلى اللُّغة الفارسية من لدن الدكتور محمد علي موحّد تحت عنوان : «سفرنامَه مع ابن بطوطة»[26] وإلى اللغة السويدية، وقد قام بترجمتها هِيرْمان ألمْكيسط (Herman Almquist) وخاصة منها الفصل الخاص بتحرُّك ابن بطوطة من طنجة إلى الإسكندرية.

هذا إلى ترجمتها للُّغة الهندية واللُّغة اليابانية واللُّغة الإسبانية،[27] وعلمتُ أثناء زيارتي لسَمَرْقَند أن جماعة من المحققين يعكفون على مراجعة ترجمةٍ للرحلة باللُّغة الرُّوسية. وقد أُهدِيَت لي أثناء زيارتي للصين ترجمة كاملة للرحلة باللغة الصينية.

وكأنَّ لغة واحدة للرحلة لم تكن كافية لأصحاب تلك اللغة، فوجدنا من بين أصحاب اللغة الواحدة مَن ينافس زميله في البحث عن خفايا الرحلة فيقدم لنا باللغة الفرَنسية أو الإنجليزية أو البرتغالية أو الألمانية ترجمات أخرى بأساليب أخرى لرحلة ابن بطوطة. ومن هذا ما ظهر أخيراً عن مؤسسة «لأدِيكُوفيرت» (La Découverte) بباريس ممَّا قدَّم له وعلق عليه في ثلاثة أجزاء الأستاذ صْطيفانْ ييرازيموسْ (Stephane Yerasimos)...

هذا إلى جانب العمل الجليل الذي قام به فَانْسان مونْطِي (V.Monteil) عندما أعاد نشر الرحلة وزودها بتقديم جيِّد وتعليقات مفيدة، هذا إلى البحوث المركزة التي عززت مركز الرحالة المغربي من أمثال بحث العالم الفرنسي أنْدرِي مِيكِيلْ الذي عرف كيف يبرز البُعد العالمي لرحلة ابن بطوطة.

وينبغي أن نذكر هنا أن معظم هذه الترجمات – إن لم نقل كلّها – تُصحب بتعليقات لا غنى عنها للقارىء بل أكثر من هذا فائدة أن بعض هؤلاء الأساتذة قاموا بوضع مقدماتٍ لكل جزء من الأجزاء.

اجتهدوا من خلال تلك المقدمات لكي يجعلوا القارىء الأجنبي في الصورة الكاملة لفهم العالم الإسلامي وتقاليده، ولفهم تاريخ دوَّله على ذلك العهد.

لاحظنا هذه المبادرة ابتداءً من الناشرَيْن الأولَيْن : (S.D.) وانتهاءً ب هاميلتون جِـيبْ والأستـاذ بيرازيموسْ وأخيراً بالأستـاذ طومـاس ج. أبيركرومبـي[28] (T.J.Abercrombie) الذي قام أخيراً برحلةٍ فريدةٍ من نوعها سار فيها على خُطى ابن بطوطة بتكليفٍ من المؤسسة الأمريكية الكبرى : «نَاشِيُنَال جيوغْرافيك»...

ومع كلّ هذا لا نغفل هنا ذكر التقرير الهام الذي حضَّره البروفيسور جُوهْن بوكر (J.Bowker) في إطار برنامج العقد العالمي للتنمية الثقافية لليونيسكو (أبريل 1992) حول القدس والذي اعتمد فيه على ابن بطوطة الذي اعتبره المصدر الأكثر والأدقّ وصفاً لقبه الصخرة.

ونذكر إلى جانب كلّ هذا العطاء الجمّ الذي قدمته إلينا الدّراسات الاستشراقية فيما يتصل بابن بطُّوطة أننا نرى مما يثري هذا الموضوع أن نشير إلى بعض المؤاخذات التي لنا على جانبٍ من تلك الأعمال بالرغم من أنها مؤاخذات محدودة.

لقد كان أوَّلَ مأخذٍ لي مهم على الناشريْن D.S. أنهما تساهلا عندما انساقا لِمَا ورد في مخطوطة اعتمدا عليها وكانت تنسب المقدمة لابن بطوطة مع أنها في واقع الأمر وحقيقتِه لابن جُزي.

ومن المضحك حقّاً أن هذا الخطأ – على فداحته – ارتكب إثمه كلُّ الذين اعتمدوا على الإثنين شرقاً وغرباً من غير فحص ولا تمحيص. وقد اعترضتْنا بعد هذا انسياقاتٌ أخرى كان عليهما أن يتريثا فيها : مثلاً حديثهم (ج 1، ص 155) عن الأديب أبي الفتيان ابن جَبُوس عوضاً عن ابن حيُّوس الذي هو الصواب.

ومثلاً ما ورد (ج 1، ص 74 – 222) عن كتاب «المُفهم في شرح صحيح الإمام مسلم» للقرطبي، هذا الكتاب سُمي عندهما انسياقاً مع أحد المخطوطات (المُعْلم) الذي ألفه المازِري مع أنَّ الصواب كما هو معلوم : المُفْهم.

وقد كان مما ورد عندهما (ج 1، ص 230) نسبة مدرسة هامة بالصالحية في دمشق إلى إبن عمر مع أنها لأبي عمر على ما هو في المخطوطات الموثوقة.

وكان مما لفَتَ نظرنا ما ورد عند (الاثنين ج 1، ص 248) حول العلامة ابن الشحنة الحجّار، وقد نقلا معاً أنه الحجازي عوض الحجّار، هذا إلى ما أشبه من هذه التحريفات.

وكان مما وقفنا عليه عند الناشرين المذكورين (ج 1، ص 252) ما ورد حول الشيخ «البَجدي» بالباء ثم الجيم، فلقد تحرف عندهما إلى النجدي.

ومن الأعلام الجغرافية التي وقع فيها الخطأ (ج 2، ص 196) «ظفار الحبوضي» التي نقل الإثنان أنها ظفار الحموض...

وقد كان من الأخطاء التي أثارت الانتباه ما ورد من حديث (ج 4، ص369) عن ابن شبرين (بالباء) السبتي نسبة إلى سبتة المغربية. هذا العالم تحول اسمُه عندهما إلى ابن شيرين (بالياء) عوض الباء كما تحول السبتي إلى البستي نسبة إلى بُست، ويا بُعد ما بين سبتة وبُست !

وفي هذا الصدد نرى من المفيد أن نسجل كذلك بعض الملاحظات التي كانت لنا على جوانب من الترجمة.

لقد تعب الناشران في البحث عما تترجم به كلمة (البوجات) المستعملة في المغرب بمعنى الهودج أو المحفَّة التي تحمل فيها العروس أفراحا يبحثان عن معناها في اللُّغات الأسيوية.

وكلمة (المُقَيَّرة) عندنا في المغرب بمعنى الوسخة أو المطلية بالقار راحا يبحثان عنهما كذلك بعيداً عن الساحة المغربية بعد أن تحرفت عندهما إلى (المنيرة) !

وقد كان من الغريب ما يمكن أن يقع فيه الترجمان من نكت وطرائف أن تلتبس كلمة «الصاحب» الذي يقصد بها الصاحب ابن عباد[29] بكلمة (الصاحب) التي تعني الصديق.

لِنقرأ هذه الفقرة في الرحلة (ج 2، ص 16) تعليقاً على أن ماء مدينة البصرة غير جيّد، قال ابن جُزي : ألوان أهل البصرة مصفرَّة حتى ضرب بهم المثل، قال بعض الشُّعراء وقد أحضرت بين يدي الصاحب أُترجّة :

**لله أترج غـدا بيننـا — معبّراً عن حال ذي عَبْرة**
**كما كسا الله ثياب الضّنا — أهل الهوى وساكني البصرة!**

الشاهد عندنا في أَحْضَرْتُ، التاء مضبوطة عند الإثنين بالضم وقد ترجمت هكذا : Un poète de mes amis, à qui je presentai un citron composa ces vers.

فلقد تغيرت كلمة أُحضِرْتُ إلى كلمة أحضرتُ فالتبستْ كلمة (الصاحب) الذي يقصد به، كما قلنا، الصاحب ابن عبّاد بكلمة الصاحب بمعنى الصديق.

ولو أن هذه الهفوة وقع التنبيه عليها من طرف الناشرَين، لكنَّ ذلك التنبيه إنما كان في المجلد الرابع عوض الثاني، وهو التنبيه الذي سكت عنه السِير هاملْتون جِيبْ

الذي قام بتقديم نماذج من تلك الهفوات، وكان دقيقاً في تصليحها والاستدراك عليها على نحو ما رأينا عندما ساق ابن بطوطة عبارته العظيمة الدالة وهو يطوف في الكعبة في خضمّ أمواج البَشر، لأوّل مرة (ج 1، ص 302). إنها دلالة تُقوي بصيرة المستبصر وتسدد فكرة المتفكر. لقد كان جِيبْ أكثر تذوُّقاً لِعبارة ابن بطوطة من الناشرَين الأوّليْن..

يضاف إلى الملاحظات التي يمكن أن يتعقب بها على الناشرين فيما يتصل بالترجمة أنهما عند ترجمتهما للآية الكريمة :

﴿يَا أَيُّهَا ٱلنَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ...﴾ زادَا من عندهما.

وأرجو في الأخير أن ألاحظ، مع كل هذا أنَّ الدِّراسات الاستشراقية حول ابن بطلوطة بالذات، ظلت تسير من حسنٍ إلى أحسن بفضل ما يظهر مما يزيد في اكتشاف أسرار الرحلة، أريد القول بأن استشراف اليوم كان أفضل من استشراق أمس وأتعشم أن يكون الغد أفضل من اليوم.

والآن وقد ألممنا بعض الشيء بعمل المستشرقين من أجل رحلة ابن بطلوطة، نَرى من المفيد أن نخصص الحيّز الأخير لما قام الزملاء العرب كذلك من جهود متنوعة مشكورة للاستفادة من رحلة ابن بطوطة.

وأرى من المفيد منذ البداية أن أذكر أنه بالرغم مما ظهر في المشرق من طبعات عديدة للرحلة منذ أول هذا القرن إلى اليوم، فإن كل تلك الطبعات إنما كانت منقولة من الطبعة الباريسية ! أي إنه لا يوجد ناشر واحد قام بمبادرة من عنده للاعتماد على معطيات جديدةٍ غير التي اعتمد عليها الناشران الفرنسيان الأولان. بل لم نجد واحدا من زملائنا من كلف نفسه العودة إلى المخطوطات الباريسية للقيام ببعض المقارنات والمفارقات.

وفي مصر التي تعتبر — على طول العصور — بحقٍّ رائدة الفكر وعاصمة الكتاب العربي، فإن الرحلة لم تشتهر إلا عندما صدرت كاملةً في باريس عام 1853 — 1858. فهنا فقط تحركت الهمم لطبعها بمصر نقلاً — بالحرف — من النسخة الفرنسية،[30] ونقول بالحرف ونحن نقصد إلى أن الناشرين التّابعين لم يبذلوا أي جهد حتى في تصحيح نسبة المقدمة لابن جزي وليس لابن بطوطة[31] على ما أسلفنا.

«وقد تمّ هذا بمطبعة وادي النيل بتصحيح أبي السّعود أَفَندي في منتصف جمادى الثانية 1388 هـ، أول شتنبر 1871 م على أصله المطبوع مع ترجمته بالفرانساوية بمدينة

باريس في سنة 1858 ميلادية» كما تقول هذه الطبعة. وتحرك بعد هذا أحد أبناء فاس فتطوع الشريف مولاي أحمد بن عبد الكريم القادري الحسني المغربي الفاسي بطبع الرحلة من جديد وكان عليه — هو الآخر — أن يعتمد على الرحلة المطبوعة بمصر المعتمدة بدورها على طبعة باريس.

لقد عرفنا الشريف القادري بعض المبادرات المماثلة عندما طبع على نفقته «كشف الأسرار عن علم الغُبَار» للإمام القلصادي عام 1318 هـ — 1904 م، وعندما طبع كذلك على ذمته «مختصر الشيخ خليل» في الفقه المالكي عام 1322 هـ — 1904 م بالمطبعة الحجرية بفاس.

لعله تعذر عليه أن يقوم بطبع رحلة ابن بطوطة في مطابع الحَجَر، فقام بهذه المبادرة الجرّيئة واتصل بمصر التي ظهرت فيها هذه «الطبعة الثانية» للرحلة يوم 13 ربيع الثاني 1322 هـ، 17 يونيه 1904[32] اعتماداً على الطبعة الباريسية كما قلنا.

ولم تقف الرحلة في مصر عند هذا الحدّ فقد رأت وزارة المعارف المصرية — على ما يؤكده المستشرق الرُّوسي كراتشكْوفسكي السالف الذكر — أن دراسة الرحلة في المدارس مما يساعد أبناء مصر على توسيع مداركهم وإثراء معلوماتهم وهكذا عهدت (1933/1352) إلى اثنين من كبار رجال التعليم في أول هذا القرن للاهتمام بالرحلة وإعدادها لتصبح ضمن المقررات المفروضة على طلاب المدارس الثانوية كما عهدت إلى الشيخ محمد فخر الدين بوضع خرائط لها، فكان كتاب «مهذَّب رحلة ابن بطوطة»[33].

ونرى من المفيد هنا أن نشير إلى النقد اللاّذع الذي أثاره كتاب «مهذّب الرحلة» من لدن عددٍ من الباحثين، كان منهم زميلنا د.حسين مُؤْنس «... وهل هناك أدلّ على الجهل بقيمة رحلة ابن بطوطة من أن تمسخ في صورة «منقّحة» بقصد جعلها كتاب مطالعة لتلاميذ المدارس ؟ ولا ندري كيف يمكن أن يذهب وصف رحلة بهذه الأهمية ؟ وما هي الأجزاء التي ينبغي استبعادها حتى تكون الرحلة مهذّبة ؟»[34].

وإلى جانب مصر وجدنا بيروت بدورها تُولِي اهتمامها لرحلة ابن بطوطه، وكان أول ما ظهر، حسب علمنا، سلسلة «الروائع» لفؤاد أفرام البُستاني في طبعتها الأولى يونيه 1927 حيث توالت طبعتها فيما بعد، وقد قدمت «الروائع» ابن بطوطة عبر رحلته «تحفة النظار» في ثلاث كتيِّبات صغيرة.

وأتت بعد هذا «دار صادر» لتقدم[35] إلينا عام 1960 طبعتها الكاملة للرحلة، وقلدت «دارُ الكِتاب اللبناني» «دارَ صادر» فنشرتها كذلك[36] في نفس عام 1960.

ونرى من المهم أن نذكر هنا أن الناشر في دار صادر أقدم على حذف الكلمات المتعلقة بضبط وشكل الأعلام الجغرافية، هذا الضبط والشكل الذي يذكره المؤتمر العالمي لتنميط الأعلام الجغرافية على أنه من مناقب ابن بطوطة ومزاياه...

ومن الواضح أن صنيع «دار صادر» هذا يعتبر بدعةً منْكَرة لا تتفق وأهداف البحث الذي يعتبر أن ذلك الضبط نوع من التوثيق الذي تفرضه الأمانة العلمية. هذا علاوةً على بعض التعليقات في الهوامش التي تظلّ بعيدةً عن مفاهيم البيئة الإسلامية والأسرة المغربية.[37]

ومن الملاحظ أن «دار الكتاب اللبناني» سارت في نفس اتجاه «دار صادر»، فقد استغنت عن ضبط الأعلام تقليداً لزميلتها. أكثر من هذا قامت هذه الطبعة بحذف بعض الفقرات وبعض الأشعار[38] التي لم تُرْقها من الرحلة ظلماً وعدواناً على نحو ما كان قام به المستشرق البرتغالي مُورَا السالف الذكر. وقام به كذلك العالم الإيراني د.علي موحّد السالف الذكر، بل وتطوعت طبعة «دار الكتاب اللبناني» بإعطاء تفسيراتٍ لبعض الكلمات تبقى في عهدتها.

وإذا كان المغربي الأول الذي نشر الرحلة أوائل هذا القرن رأى نشرها عام 1904 على ما تركها عليه الناشران الفرنسيان، فإن باحثاً مغربياً ثانياً[39] رأى أن يقوم بتقليد صنيع الناشرَيْن في لبنان، فرأى حذف العبارات التي تضبط الأعلام، بل وقام باجتهاد جديد وهو أنه «جرّد أقوال ابن جُزي من صلب الرحلة وجعلها في ذيول على حِدة نظرا لكون فائدتها – في نظره – ثانوية. وقد سلك هذا الصنيعَ أيضا في بعض النصوص التي وردت أثناء الكتاب. ومعنى كلّ هذا أن الرحلة التي عرفها الناس أيام السلطان أبي عِنَان راحتْ لتُعوّضها رحلة أخرى بترتيباتٍ أخرى.

وقد أتعب مثلُ هذا الصنيع أصحابَه فلم يستطيعوا الالتزام به من أول فقرة في الرحلة عندما استهل ابن جْزي مقدمته بقوله : «الحمد لله الذي ذلل الأرض لعباده ليسلكوا فيها سبلا فِجاجا إلخ». فهل لم يكن من واجب أولئك – وقد قرروا فصل كلام ابن جُزي عن الرحلة – أن يجعلوا المقدمة ذيلا كذلك ؟ هذا إلى هفوات مطبعية بالغة لم تُصلّح، مثل كلمة «التّارات» التي تحولت إلى القارّات ! وكلمة «الفارسية» التي تحولت إلى «الفاسية».

وقد خَلَف بعد هؤلاء خلْف من إخواننا المشارقة فقاموا باجتهادات أخرى، وهكذا اعتمد بعض اللبنانيين على زميلنا المغربي الذي أشرنا إليه، اعتمد عليه من غير أن يرجع إلى أصول الرحلة ونقل عنه منهاجه في الاستغناء عن ضبط الأعلام، وفصل تعليقات ابن جُزي من صلب الكتاب لتصبح في الهامش. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، ولكنه تجاوزه إلى إعطاء

«تفسيرات» غير صحيحة تماماً لبعض الكلمات المحرَّفة في الرحلة المنقول عنها من التي تعرضَتْ – على ما قلتُ – لإهمال تصحيح بعض الأخطاء المطبعية. مثلاً فسَّر ذلك الباحث اللبناني طَلاَل حَرْب القصد من كلمة (القارات) مع أنها (التارات)[40] وليس القارات ! وفسر القصد من كلمة المملكة (الفاسية) مع أنها المملكة (الفارسية) ! وبدَّل ذلك الناشر اللبناني بعض العبارات التي لم تعجبه على نحو ما فَعَل سلفه[41].

وفي السادة الذين تصدوا للرحلة – وهم كثير – من تجنَّب نشرها حرفيّاً وتحقيقها على الطريقة المعهودة في كتب التراث، واكتفى بعرضها أي إنه كان يحكي عن ابن بطوطة، ويتحدث عنه حديث الغائب وبأسلوب غير أسلوبه[42].

وقد برَّر بعضهم هذا الصنيع الذي أُطلَق عليه أنَّه نوع من «التعريب» أي نوع من ترجمة الأسلوب القديم إلى الأسلوب الحديث، وقد إستأنس هذا البعض في ذلك بصنيع الدكتور طه حسين في كتابه (صوت أبي العلاء) عندما قال : «وما دام جمهور المثقفين يعظم ويضخم من يوم إلى يوم، فلا بد أن نقرب إليهم أدبنا القديم.. فليس كل الناس قادراً على قراءة اللزوميات والفصول والغايات ورسالة الغفران وفهمها... وإلا آنقطعت الصلة بين الحديث والقديم وأصبح مكانُ الأدب العربي القديم من المثقفين مكانَ الأدب اللاّتيني من الفرنسيين والإيطاليين».

وأخيراً قرأنا لأحد علماء الأزهر الشريف الشيخ محمد عبد المنعم العريان «تقديمه» و«تحقيقه» للرحلة[43].

ومع كل ذلك الذي لاحظناه اختصرنا الحديث عنه – وهو طويل الذيل واسع العدد – فإنه يظل من واجبنا أن نشيد بكل تلك الأعمال الجليلة التي قام بها زملاؤنا والتي إن دلت على شيء فإنما تدل على إجماع كل رجال الفكر على الإشادة بالرحالة المغربي، كلٌّ حسب اجتهاده، يبذلون أقصى ما في وسعهم لجعل الرحلة في متناول القراء بهذه الطريقة أو تلك. وقد كانت كل تلك المبادرات مصدر فائدة جلّى لا يسعني إلا أن أجدد تقديري لها وإكباري لمضامينها.

وبعد، فإن الذي أرجو أن أختم به تدخلي هذا حول هذا الموضوع الهامّ هو دعوتي المخلصة إلى التعامل مع الدراسات الاستشراقية بالكثير من التبصر والكثير من الإنصاف، وكذلك بدعوتي المخلصة كذلك لكل الذين يهمُّهم الأمر منا نحن أن لا نكتفي بالرُّدود العائمة داخل حجراتنا بل نعقّب على ما يصدر من تلك الدّراسات مما نرى أنها أو بعضها لاتتفق مع الحقيقة التي نعتقد، نعقب على ذلك مزودين بالحجج

والمراجع، ويروح من الشفافية والموضوعية التي تساعد غيرنا – في نهاية هذا الحوار الهادئ – على تصحيح معلوماتهم وتمكننا بالتالي من تحقيق أهداف البحث العلمي الذي نتوق إليه أجمعين.

# هوامش

(1) أبو بكر بن بدر. كامل الصناعتين : البيطرة والزردقة.

Le Nacéri : La perfection des deux arts, ou Traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes, Paris 1852.

(2) عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 9، ص 220، رقم الإيداع القانوني 25 / 1986 – مطابع فضالة : المحمدية – وثيقة لم تنشر، مجلة المخطوطات العربية، مجلد أول، شعبان 1402، يونيه 1982.

(3) توفي جوهان لودويج بوركهارت بالقاهرة 17 أكتوبر 1817. عهدت إليه الشركة الإفريقية بلندن بزيارة [illegible] إفريقيا، وبعد أن تمكن بوركهارت من اللغة العربية ومن معرفة الدين الإسلامي، فقد تنكر في صفة مسلم، وسافر من القاهرة للنوبة عام 1813، ثم زار مكة والمدينة (1814 1815) وشبه جزيرة سيناء عام 1816، وأخذ يستعد [illegible] طويل في إفريقيا [illegible] له من الكتب «رحلة إلى بلاد النّوبة» عام 181[illegible]، و«رحلة في سوريا والأرض المقدسة» عام 1822، و«رحلة للجزيرة العربية» عام 1829.

(4) [illegible]

(5) [illegible] بمكتبة الجامع الأزهر بمصر، وفي مكتبة دار الكتب.. وفي مكتبة [illegible] الرحلة المختصرة والكاملة.

(6) José de Santo Antonio Moura a Viagens [illegible] celebre [illegible] Shah, mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta, Lisboa [illegible]

(7) Journal asiatique, mars 1843, [illegible]

(8) Journal asiatique, fev. in 82 de 96 pages, mars 1817.

(9) Nouvelles annales des [illegible]

(10) Journal asiatique, juillet et [illegible]

(11) [illegible] مع ابن بطوطة في [illegible]، مجلة المناهل، مارس 1975.

(12) Annales des voyages, décembre 18[illegible] janv. mars [illegible] 1821

(13) Journal asiatique, fev. mars 1851

(14) Nouvelles Annales des voyages, fev., mars, [illegible] 1882

(14) [illegible] التي توفرنا على صورها من رحلات ابن بطوطة : من خزانة القرويين [illegible] والخزانة الملكية بالرباط وكذلك بالخزانة العامة وخزانة وزّان، وكذا من الخزانة الوطنية بتونس والمكتبة الوطنية بباريس ومكتبة الأكاديمية بمدريد ومكتبة الأكاديمية العلمية بلشبونة.

(15) مما يسجل هنا أن [illegible] لم تصل إلى المغرب ولم تعرف فيه قبل ظهور الحماية الفرنسية...

(16) صدر الجزء الأول عام 1958 والثاني 1962، والثالث 1971.

The Hakluyt Society, Second Series a Noex, The Travels of Ibn Battuta, Published for the Hakluyt by Cambridge University Press 1956.

هذا ويلاحظ أن بعض زملائنا في المشرق يحرّفون كلمة جِيبْ (بالكاف) إلى (جَيبْ) بالجيم.

(17) نشر هدا الكتاب من لدن : Routledge and Kegan Paul ومن الغريب العجيب أن هذا المجلد لا يحمل إسم السير هاميلتون حيب إطلاقا.

(18) Etudes d'Orientalisme dédiées à la memoire de Lévi-Provencal, Paris 1962.

(19) كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم طبعة ثانية مصححة ومنقحة، دار الغرب الإسلامي 1408 / 1987 ص 456

(20) G.Ferrand : Relations de voyages et textes geographiques relatifs à l'Extrème orient du VIIIème au XVIIIème siècle volume II Paris 1914.

(21) Rosse Dunn : The Adventures of Ibn Battuta Croom Helm, London and Sydney 1986.

(22) Die Reise des Arabes Ibn Battuta druch Indien und China, Himbung 1911.

(23) The Chronology of Ibn Battuta Travels Archiv Orientali XXX, Prague 1962.

(24) F.Gabreli : Viaggiatori arabi, biblioteca Sans ni Firenze Viaggi di Ibn Battuta Scelta E.Versione dall Arabio Di Francesco Gabrieli, Sansoni Editore Firenze 1961 - Ibn Battuta Viaggiatore Maghrebino, Universita de Cagliari, Istituto di Studi Africani.

(25) نجدد الشكر للزميل الدكتور أكمل الدين إحسان أوعلى على المعلومات القيمة التي نقلها إليّ بتاريخ 18 / 2 / 1993.

(26) عبد الهادي التازي : إيران بين الأمس واليوم، قراءة جديدة لرحلة ابن بطوطة 1404 / 1984 نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي. الرباط.

(27) Ibn Battuta, A traves del Islam. Edicion y Traduccion Serafin Fanjul y Federico Arabos, Editoria National. جريدة العَلَم 27 غشت 1981.

(28) National Geographic, December 1991 المجال – عدد يونيه 1992.

(29) الصاحب ابن عباد أبو القاسم الطالقاني (ت385 / 995) أديب ولغوي كبير تولى الوزارة ثماني عشرة سنة لمؤيد الدولة وأخيه فخر الدولة البويهيين. وهو الذي قال عن كتاب «العقد الفريد» لابن عبد ربه عند ما أعجب بمضمونه : «بضاعتنا ردت إلينا». عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 4، ص 14..

(30) عبد الهادي التازي : مع ابن بطوطة من البحر الأسود إلى نهر جيحون إيران بين الأمس واليوم . قراءة جديدة لرحلة ابن بطوطة 1404 / 1984 نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط.

(31) الإشارة إلى أن «المقدمة» التي نسبت إلى ابن بطوطة في الطبعة الرسمية بقيت على ما هي عليه في طبعة القاهرة مع أن من الواضح أن «المقدمة» هي لابن جُزي كما أسلفنا.

(32) تمَّ ذلك في مطبعة التقدم شارع محمد علي بمصر عام 1322 / 1904

(33) وزارة المعارف العمومية : مهذَّب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار... وقَف على تهذيبه وضبط غريبه وأعلامه أحمد العوامري بك، ومحمد أحمد جاد المولى بك... المطبعة الأميرية، القاهرة 1933 البستاني : الروائع 1950 ج 1 مزيج تعليق 1

(34) د. حسين مؤنس : ابن بطوطة ورحلاته، دار المعارف، مصر 1980 ص 8.

(35) دار صادر – دار بيروت : رحلة ابن بطوطة، بيروت 1379 / 1960 تقديم كرم البستاني.

(36) دار الكتاب اللبناني، بيروت، سلسلة كتاب التحرير 166 -- سنة 1386 / 1966.

(37) تصرفت هذه الطبعة فحذفت بعض الجمل التي رأت أنها لا تليق بالأحوال الجارية اليوم، انظر مثلا صفحة 54 من الرحلة.

(38) يراجع الشعر الذي قيل مثلا حول مدينة حلب. ص : 68.

(39) القصد إلى زميلنا الأستاذ الدكتور علي المنتصر الكتاني الذي طبع الرحلة في جزئين لمؤسسة الرسالة، بيروت 1972.

(40) الإشارة إلى الآية الكريمة : «منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى».

(41) أذكر على سبيل المثال عبارة (يطوف كلّ يوم سبعين طوافاً) الموجودة في جميع النسخ المخطوطة، تحولت إلى (كلّ أسبوع سبعين طوافاً)... رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار، شرَحه وكتب هوامشه : طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1407 / 1987.

(42) من هؤلاء الأستاذ محمود الشرقاوي في تأليفه رحلة ابن بطوطة، مكتبة الأنجلو المصرية 1968. والدكتور شاكر خصباك في كتابه : ابن بطوطة ورحلته، مطبعة الآداب 1971.

(43) رحلة ابن بطوطة : تحفة النظار... تحقيق الشيخ العريان ومراجعة د.مصطفى القصاص، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثانية 1412 / 1992 وكانت الطبعة الأولى عام 1406 / 1986.

# دراسات المستشرق
# أَلْفْرِيدْ بِيلْ Alfred Bel المتعلّقة بالمغرب

محمّد حجّي

إن موضوع «المغرب في الدراسات الاستشراقية» الذي اختارته أكاديمية المملكة المغربية – موفّقةً – لهذه الندوة، موضوع شاسع كما نعلم، يمتد عبر أربعة قرون خلت، ويتصل بعدد من الدول الغربية. وبعد أن أصبحت فرنسا تتاخم الحدود الشرقية لبلادنا على إثر احتلالها للجزائر وتونس طغت الدراسات الاستشراقية الفرنسية واصطبغت بصبغة استعمارية مكشوفة على يد الرحالة والمبشرين وأضرابهم من المخبرين.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت الدراسات الإستشراقية الفرنسية المتعلقة بالمغرب تأخذ طابعاً علمياً أو تزعم لنفسها ذلك، سواء في المدرسة العربية الناشئة بالجزائر وفي ما سمّي بـ «البعثة العِلمية للمغرب» حين أصبحت مؤسسة رسمية مقيمة بطنجة، حتى إذا فُرِضت الحماية على المغرب هيمن المستشرقون الفرنسيون على الساحة الثقافية واحتكروا كل المبادرات، وكتبوا عن ماضي المغرب وحاضره في الكتب والحَوْليات والدّوْريات والنشرات ما يصعب تعداده وتقييمه.

وقد اخترتُ موضوعاً لعرضي شخصية معروفة في عالم الاستشراق الفرنسي باعتدالها وغزارة إنتاجها، ألا وهو «ألْفريدْ بِيلْ»، وهو من المخضرمين الذين عاشوا طرفاً من القرن التاسع عشر وصدر القرن العشرين، وأقاموا مدة في كل من الجزائر والمغرب، وكتبوا عدداً من الكتب والبحوث عن بلادنا.

وُلد أ.بِيلْ في مدينة «سَلانْ لِي بَانْ» Salins-Les-Bains شرقي فرنسا في 14 مايو سنة 1873 ودرس بها إلى أن حصل على الباكالوريا العلمية في سن السابعة عشرة، وبدأ يشتَغل في التعليم ببلده، لكن سرعان ما انتقل إلى الجزائر ولم يُنه العقد الثاني من عمره، فعمل معيداً بإعدادية مدينة بْلِيدَة، ثم بثانوية وهْرانْ حيث بقي خمس سنوات.

وفي نفس الوقت أخذ يتعلم اللغة العربية في نطاق نظام الترجمة المحدث آنذاك في المدرسة العليا للآداب بالجزائر التي كان يدرِّس بها ويشرف على إدارتها المستشرق الكبير «روني باسّي» René Basset، فلم يلبث أ.بِيلْ أن حصل على بروفي اللغة العربية وهو ابن أربع وعشرين سنة فسمّاه «باسّي» مدرساً بثانوية الجزائر، وفيها تعرف على المستشرقَيْن «ديسْتانْ»Destaing و«دوتّي» Doutté. وبعد سنتين حصل على دبلوم اللغة العربية في الترجمة، ثم دبلوم الدراسات العليا في التاريخ والجغرافيا بعد أن هيأ بحثين، التاريخيُّ منهما تحت إشراف «روني باسّي» عن بَني غانِية بقايا المرابطين الذين حاربوا الموحدين وأزعجوهم معظم فترة حكمهم.

وهكذا صار أ.بِيلْ يعمل بالجزائر إلى جانب هيئة من المستشرقين المتمرسين بالدراسات الإسلامية العربية عامة والبحوث المغربية والإفريقية خاصة، أمثال «روني باسّي» René Basset وولديْه «أنْدري باسّي» André Basset و«هَنْري بَاسّي» Henri Basset و«جورْج مارْسي» Georges Marçais و«وِلْيامْ مارْسي» William Marçais و«إمِيلْ لاوُوسْتْ» Emile Laoust وغيرهم ممن درَّسوا في الجزائر والمغرب ونشروا عنهما كتباً وبحوثاً مرجعية.

لم يهتم ألْفريدْ بِيلْ بالدراسات اللغوية التي كانت سائدة بين زملائه في الجزائر، وتخصص في التاريخ الديني والعلمي والفني والحضاري لبلاد المغرب الكبير. وإذا كانت معظم كتاباته عن تِلِمْسان والجزائر بحكم إقامته الطويلة هناك، فإن حظ المغرب منها لا يقل أهمية من حيث الكَيْف كما سنرى.

وفي سنة 1914، استدعى المقيم العام الجِنِرال لُيوطي أ.بِيلْ إلى المغرب وسماه مندوباً لإدارة الكتابة العامة للدولة الشريفة (الإدارة الفرنسية) فيما سُمّي آنذاك بلجنة تحسين التعليم بالقَرَوِيّين أو مجلس العلماء التحسيني للقرويين. وقد احتفل بتدشين هذا المجلس في أول اجتماع له بقصر البطحاء بفاس يوم 21 جمادى الثانية 1332 / 17 ماي 1914. وبالرغم على أن أعمال هذا المجلس لم تَدُم إلا بضعة شهور ولم تسفر عن أية نتيجة إيجابية، فإن أ.بيل ظل مقيماً بفاس ثلاثين شهراً اهتم خلالها، إلى جانب «تحسين» التعليم الإسلامي، بخزانة القَرَوِيّين التي كانت مخطوطاتها تشغل بال إدارة الحماية والمستشرقين الفرنسيين المتطلعين إلى ما فيها من ذخائر ووثائق. وقد كثّف ألْفريدْ بِيلْ اتصالاته بعلماء فاس وأدبائها وصنّاعها وحِرفيّيها، واطّلع على المآثر والنقوش والتُّحف والمخطوطات قبل أن يرحل مثقلا بالمستندات والنماذج والمستنسخات إلى تِلِمسان حيث أخذ يحرر ويؤلف ويترجم مواد تتعلق بالحاضرة الإدريسية والمغرب عموماً. من ذلك،

علاوة على الكتب الثلاثة التي سنتحدث عنها بعد قليل، كتاب يترجم النقوش العربية بفاس، وبحثٌ في الصناعات الخزفية بفاس، ومساهمةٌ في دراسة الدراهم الموحدية، ومقالٌ عن الأمراء المرينيين الأوّلين والإسلام، إلى ما كتبه في دائرة المعارف الإسلامية عن المرابطين وعن الموحدين.

والنماذج الثلاثة التي ارتأينا تقديمها في هذا العرض تعطي إلى حدّ ما فكرة عن الاتجاهات المختلفة لاهتمامات أ.بيلْ العلمية. يمثل الكتاب الأول شغفه بالمخطوطات العربية، والثاني اختياره لكتب تاريخ المغرب وطريقته في التحقيق والترجمة، والثالث خلاصة آرائه في دخول الإسلام واستقراره ببلاد المغرب وأثر الفِرَق الدينية المحلية والطارئة طوال العصر الإسلامي.

نشر الكتاب الأول : باسم برنامج يشتمل على بيان الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القَرَوِيّين بعاصمة فاس. طبع بالمطبعة البلدية بـ «دار المَكينَة» بفاس سنة 1917 في 159 صفحة، وهو أول فهرس للمخطوطات نشر في المغرب محتوياً على 1542 مخطوط و98 مطبوعاً على الحجر. وقد كتب أ.بيلْ تقديماً لهذا الفهرس بَيّن فيه الصفة الرسمية التي أهّلته لولوج خزانة القرويّين والخطوات التي قطعها مع إدارة الحماية لإعادة فتح الخزانة بعد أن أقفلت أكثر من عامين، وإدخال عَبد الحيّ الكتّاني وعالِم آخر إليها قبل أن تسند عملية تحرير قائمة الكتب إلى الفقيهَيْن عبد الواحد الفاسي وإدريس بن طَلْحة. وأدمج في هذا التقديم شيئين :

– تقريرا مجملا لعبد الحيّ الكتّاني عن تاريخ خزانة القرويين ومحتوياتها وأسباب تناقص الكُتب فيها، وبعض النفائس التي ماتزال بها.

– ونصّ الضابط، أو القانون، الذي وضعه لتنظيم خزانة القرويين وخزانتي مسجِدَي «الرّصيف» و«فاس الجديد»، باتفاق مع السلطة المركزية للحماية، وهو يتركب من ثمانية فصول تحدد طريقة إحصاء الكتب والحفاظ عليها وقراءتها وإعارتها، من جهة، وتمنع من جهة أخرى صرف أي مبلغ مالي عليها إلا بموافقة إدارة عموم الأوقاف (الإدارة الفرنسية).

يستوجب هذا الكتاب الملاحظات التالية :

– أنه لا يعكس واقع القرويّين آنذاك ولا تظهر فيه أسماء كثير من الكتب التي كان المستعربون الفرنسيون يتطلعون إليها. وذلك لعدة أسباب، منها حذر العلماء المغاربة القيِّمين على خزانة القرويين واحتمال إخفاء بعض الكتب المهمة في رُكام الخُروم قبل

أن يغلقوها على إثر فرض الحماية. ومنهم الفقيه أحمد بن محمد بن العباس البوعزّاوي الذي قضى حياته يتمم الكتب المبتورة في هذه الخزانة وينسخ بخطه الدقيق المليح الصفحات الناقصة. وقد اتّهمه المتشيّعون للفرنسيين، مثل صاحب كتاب الشعر والشعراء بفاس، بأنه كان يختلس كتب خِزانة القرويين ويأخذها لنفسه. وقد برّأهُ الله مما قالوا، إذ بعد وفاته عام 1337 / 1919، بيعت خزانة كتبه المخطوطة في المزاد العلني بفاس ولم يعثر فيها على أي كتاب أو ورقة لخزانة القرويين. وقصته مبسوطة في كتب عبد السلام ابن سودَة «زبدة الأثر وسلّ النصال».

– أن عددا غير قليل من الكتب المذكورة في هذا الفهرس هي عبارة عن مجاميع تحتوي على كتب كثيرة ورسائل عديدة قد تبلغ العشرة والعشرين وأكثر، فلا يسجل محرر قائمة البرنامج إلا اسم الكتاب الأول فقط. وبذلك اختفت أسماء فهارس العلماء القدماء والمحدّثين من هذا البرنامج ولم تتجاوز قائمة كتب التاريخ والتراجم والرحلات فيه ثلاث صفحات، بينما شغلت علوم القرآن والحديث والفقه واللغة وقواعدها سائر صفحات الفهرس، وهي بطبيعة الحال لا تعني هذا الصنف من المستعربين الفرنسيين. لذلك أعربوا عن خيبة أملهم في فهرس «بِيلْ» بعد صدوره وأعرضوا جزئياً عن خزانة القرويين فنجاها الله منهم.

– وهناك ملاحظة أخيرة وهي أن هذا الفهرس الذي ظل مرجعاً معتمداً أكثر من نصف قرن منسوباً إلى أ.بِيلْ معدوداً في طليعة مؤلفاته إلى عهد قريب، ولو أن الغلاف لا يحمل اسمه، ليس لبيل فيه غير قسم من التقديم، أما نص الفهرس من أَلِفه إلى يَائِه فهو لمحرريه الفقيهَيْن عبد الواحد الفاسي وإدريس بن طلحة. ولو أنه أصبح متجاوزاً بعد الفهرس الجامع الذي كتبه المرحوم العابد الفاسي لخزانة القرويين لوجب رد الاعتبار للمؤلفَيْن الحقيقيين.

الكتاب الثاني : «زهرة الآس في بناء مدينة فاس» لعلي الجزْنائيُ الفاسي، نشر أ.بيلْ النص العربي في «مطبعة كارْبونيلْ» بالجزائر سنة 1340 / 1922، في 86 صفحة، وترجمه إلى الفرنسية ونشر الترجمة بنفس المطبعة سنة 1923 في 198 صفحة بعنوان : *La fleur du myrte*

يُعدّ هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب التي أُلّفت في العصر المريني للتعريف بمدينة فاس، بعد أن استرجعت مكانتها كحاضرة للدولة، وازدهرت باكتشاف ضريح مؤسسها إدريس الأزهر. وكانت نسخ «زهرة الآس» نادرة، لم يتمكن المستشرقون في الجزائر من الاطّلاع عليها بعد أن قاموا بترجمة مثيلاتها : «القِرْطاس»، و«الذخيرة

السَّنية»، و«روْضة النِّسرين». لذلك اعتبر أ.بيلْ عثوره عليها في خزانة القاضي محمد العبّادي بفاس اكتشافاً مهماً.

استنسخ أ.بيلْ من مخطوطة العبّادي نسخة لنفسه، ولم يكلف نفسه عناء مقابلتها بالأصل وإنما وكل ذلك إلى صديقَيْن له من علماء القرويّين – على حدّ تعبيره – ولم يزد عند قراءته النص العربي للترجمة على التنبيه في تعليقات قصيرة وقليلة جداً على اختلاف بعض الكلمات أو الجمل التي نقلها الجزنائيُّ عن «القرطاس»، أو التي نقلها عنه ابن القاضي في «جذوة الاقتباس». ولم يرجع إلى المعاجم للتأكد من بنية بعض المفردات التي لا معنى لها في النص ولا تحتاج إلاّ إلى إضافة نقط أو حروف أو حذفها أو تقديم أو تأخير في ترتيب حروف بعض الكلمات، كما سنرى، بل نجد جُمَلاً كُتبت مرة صحيحة وأخرى مصحّفة فتركت بحالَيْها على الصّحة والتصحيف. وهكذا خرج النص العربي مليئاً بالأخطاء وظل مقروءاً هكذا زهاء نصف قرن.

وقد تبيّن فيما بعد أن نص «زهرة الآس» الذي نشره أ.بيلْ ليس مصحّفاً فقط ولكنه أيضاً ناقص مبتور، وكأنه مختصر للكتاب الأصلي الذي عثر عليه الأستاذ عبد الوهاب ابن منصور في الخزانة المَلَكية ونشره محقّقاً سنة 1967 بعنوان «جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس». ومن الزيادات المهمة في النسخة الثانية مقدمة المؤلف الجزنائيّ التي بيّن فيها ظروف تأليفه لهذا الكتاب وأجاب عن كثير من التخمينات والأسئلة التي طرحها أ.بيل في تقديمه. يخبر الجزنائيُّ أنه ألف زهرة الآس لوزير بني مرين المستبدّ عليهم عمر الياباني وجعل موضوعه مقتصراً على «تأسيس مدينة فاس من طرف الأدارسة الحسنيين وبناء جامِعَي القرويّين والأندلسيّين». ومن المعقول في تلك الظروف التي شالت فيها نعامة المرينيين أن يُعرض الجزنائيُّ عن مآثرهم بفاس على ضخامتها وروعتها.

كتب أ.بيلْ مقدّمة مطوّلة للترجمة الفرنسية لـ «زهرة الآس» حاول فيها أن يلقي بعض الأضواء على المؤلف الجزنائيّ – في غيبة أخباره عند أصحاب كتب التراجم – عن أصله ونشأته ودراسته وصلته بفاس ومصادر كتابه وأسلوبه. وبالرغم على أمانة الجزنائيّ الذي ذكر مصادره تفصيلا وإجمالا في طالعة كتابه وخاتمته وأثناء فصوله فإنه لم يسلم من لمزه بالسرقات الأدبية **Plagiats** وهي نعرة طاغية عند المستشرقين الفرنسيين المعاصرين لألفريد بيلْ تجاه جميع المؤلفين المسلمين. والذي تولّى كِبْرها منهم «ليفي بْروفَنْسال» **Levy Provençal**.

وإذا كنتُ لا أراني أهلا للحكم على مدى سلامة أسلوب أ.بيلْ في لغته الفرنسية، فإنني أشير إلى أن ترجمته لـ «زهرة الآس» لا تكاد تختلف عن النص العربي تصحيفاً

وتحريفاً وحذفاً وإقحاماً، لأنه – كما يقال –: «أساء فهماً فأساء حكماً». والغريب أن الأخطاء النسخية في النص العربي تجعل بعض العبارات مغلقة لا معنى لها أو متناقضة مع عبارات أخرى صحيحة في موضع آخر من الكتاب، ومع ذلك لا يعيرها المترجم اهتماماً ولا يتوقف عندها، بل يقتحمها على عِلاّتها ويؤوّلها تأويلا وهمياً بعيداً بما يناسب السياق العام في نظره. وسأسوق هنا بعض الأمثلة.

ففي صفحة 5 من النص العربي عند كلام الجزنائي عن مزايا سكان الإقليم الرابع الأوسط الذي تقع فيه مدينة فاس، واعتدال أبدان أهله قال: «فسلِموا من شقرة الروم... وغلظ الترك... ودمائة أهل الصين»، فحرّفت هذه الصفات عنده إلى «شغرة... وغلط... ودماهة» وترجمها كذلك مصحفة :... Méchanceté des Grecs... grossièreté des Turcs... laideur des Chinois.

• وفي صفحة 13 من النص العربي عند الكلام على وصول إدريس الثاني إلى زَالَغ ليبْني فيه مدينة عظيمة يقول الجزنائي: «فظهر له أن الهوام تكثر فيه زمن **القيظ**» فكتبت العبارة مصحفة في نسخة بيلْ: «فظهر له أن الهدام تكثر فيه زمن **الفيض**» وترجمها كذلك: Les ravages seraient considérables au moment des grandes pluies. وبعدها صحفت عنده كلمة «المطر» في عبارة الجزنائي فكتب «القطر».

• وفي صفحة 15 لدى الكلام على دخول مذهب مالك إلى بلاد المغرب أورد الجزنائي العبارة المشهورة المكررة في كتب التراجم: «إلى أن جاء سَحْنون ففضّ حلق المخالفين»، فصحّفت في نسخته: «فعظ خلق المخالفين» وترجمها هكذا «Il attaqua les défauts de ceux qui faisaient opposition»، ولا أدري من أيّ «قاموس» أخذ معنى «عظ» و«خلق».

• وفي صفحة 17 أُلحقت – خطأً – ياء الإضافة بكلمة «كتاب» في نسخة أ.بيلْ فقرأ: «ومن أراد الوقوف على أكثر من هذا فليطالع كتابي «المُستفاد في ذكر الصالحين من العِباد»، وترجمه هكذا منسوباً للجزنائي، وذكر في التقديم ضمن ما استخرجه من عناصر ترجمة مؤلف «زهرة الآس» أن له كتاباً آخر بعنوان «المستفاد...» وأنه لا يُعرف شيء عن هذا الكتاب. والعجب أن الجزنائي ذكر «المستفاد» مرة أخرى قبل ذلك في صفحة 6 منسوباً لمحمد بن عبد الكريم أفندلاوي المعروف بالكتّاني فلم يُعره المترجم اهتماماً وأبى إلاّ أن يضيف اختلافاً وهمياً جديداً إلى الاختلاف القائم حول مؤلف هذا الكتاب الذي اكتُشف قسم منه أخيراً في مدينة فِيكيكْ ونشر حوله وحول مؤلّفه أخونا الأستاذ محمّد بنشريفة بحثاً قيّماً في إحدى المجلاّت الوطنية.

ونشير في الأخير إلى أن الشعْر أسوأ حظّاً من النثر في الترجمة عند أ.بيلْ. وقد يختلط عليه بالنثر إذا استرسل الناسخ في كتابة الأبيات كما حدث في بيتَيْ أبي علي البصير المشهورين اللذين ختم بهما الجزنائيّ كتابه، وانضم إلى ذلك تصحيف، فصرنا نقرأ عنده مشكولاً بالعربية ومترجماً ترجمة حرفية :

لَعمرُ أبيك ما نَسَب العُلا إلَيَّ كرمٌ وفي الدنيا كريم
ولكنَّ البلاد إذا اقشعرَّت وطوح نبتها رعـي الهشيم

بدلاً من :

لعمر أبيك ما نُسب المعلى إلى كرمٍ وفي الدنيا كريمُ
ولكنّ البلاد إذا اقشعرّت وصوَّح نبتُها رُعي الهشم

* * *

أما الكتاب الثالث فصدر الجزء الأول منه بباريس سنة 1938 بالفرنسية تحت عنوان : «La religion musulmane en Berbérie : esquisse d'histoire et de sociologie religieuses» في 411 صفحة، ثم ترجمه إلى العربية عبد الرحمٰن بَدَوي ونشرته دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1981 في 460 صفحة بعنوان : «الفِرَق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم». وكان المؤلف عازما على إصدار جزئين آخرين يضمّنهما تفصيلات ما أجمله في الجزء الأول وعكف على ذلك في سنواته الأخيرة التي عاشها بمكناس لكنه توفي قبل أن يحقق أمله في 18 فبراير 1945.

يتناول هذا الكتاب موضوعاً حيوياً شاسعاً هو الإسلام في بلاد المغرب منذ الفتح العربي أي مجمل التاريخ الديني والاجتماعي لهذه البلاد طَوال أربعة عشر قرنا. وإذا كان نطاقه الجغرافي واسعاً يمتد من ليبيا إلى الأندلس فإن معظم التطورات والتفاعلات المتعاقبة تتركز في المغرب الأقصى نظراً لانتقال مركز السلطة إلى فاس ومراكش في معظم العصر الإسلامي.

ولتقديم صورة مصغّرة عن عمل أ.بيلْ في هذا الكتاب – مثلما فعلنا من قبل – أجتزىءُ بعض الملاحظات العامة قبل التوقف قليلا عند ثلاث نقط تتصل بالتاريخ الديني لبلادنا.

يتميز كتاب «الديانة الإسلامية ببلاد المغرب» من الناحية التوثيقية بقوائم بيبليوغرافية ضافية، منها مصادر عربية أصلية اجتهد المؤلف في نقل أسمائها في طليعة كل باب إلا أنها تبقى شكلية على العموم لا تستغل ككتب علوم القرءان والحديث والسِّيَر والتواريخ

الكبرى التي لم تترجم؛ وأخرى غربية بمختلف اللغات الأوروبية، وهي عبارة عن دراسات حديثة منشورة ككتب أو أبحاث في مجلات علمية. وهي المعتمدة عند المؤلف، مع الرجوع إلى بعض ما تُرجم من كتب التراث الإسلامي. وقد انطلق أ.بيْل من مبدإ نفي الموضوعية عمّا كتبه المسلمون عموماً عن تاريخهم، ومن ثمّ ضرورة الاعتماد على ما كتبه غيرهم عنهم. ويصل به الإمعان في هذا المبدإ أن يرفض أحياناً شهادات تاريخية معاصرة للأحداث كروايات أبي عُبيد البَكري في «المسالك والممالك»، وأخبار البَيْدق الذي يلازم المهدي ابن تومَرت في ظعنه وإقامته لِيقدِّم عليها رأي باحث غربيّ يعيش اليوم دون سند ولا معرفة إلا مجرد التخمين والتأويل.

لا يعني هذا أن كل المراجع الغربية التي يعتمد عليها أ.بيل مشبوهة، بل منها ولا شك ما هو ذو طابع علمي واضح كمؤلفات وأبحاث أستاذه «روني باسّي» وغيره من المستشرقين الذين أشرنا إليهم في طليعة هذا العرض. لكن منها مراجع أخرى كتبها رهبان أو أشباهِهم من المتعصبين ضد الإسلام الذين يرجعون إلى وثائق أدْيِرة العصور الوسطى التي تشوّه عن جهلٍ وحقد تاريخ الإسلام، أو يقرؤون كتب المسلمين متتبعين ما تَشابَهَ من النصوص ابتغاءَ الفتنة والتحريف، مثل «كُولْدتْسِيهر» الذي يعتمده أ.بيلْ في كل ما كتب عن تاريخ الإسلام والشريعة الإسلامية، يستشهد بآرائِهِ وينقل عنه نصوصاً طويلة من كلامه أو ترجمته. فهو معه مثلا في أن أسباب اندفاع العرب في الفتوح إنما هي الحاجة المادية والطمع لا الوازع الديني.

بعد هذه الملاحظات السريعة أنتقلُ إلى النقط الثلاث المتعلقة بالتاريخ الديني لبلادنا في كتاب أ.بيلْ : العقيدة السُّنية، والمذهب المالكي، والتصوف.

يربط أ.بيلْ بين الفتح الإسلامي والعقيدة السنية، إي أن المغاربة تلقوا هذه العقيدة منذ أن وطئت خيول المسلمين أرضهم. وهذا صحيح. لكنه يطيل الحديث عن نشأة علم الكلام في المشرق ومذاهب النقليين والعقليين إلى أن ظهر المذهب السني الوسط مع الأشعري في القرن الرابع الهجري، ويبقى انعكاس هذه التيارات الشرقية على المغرب غير واضح، خاصة العقيدة الأشعرية التي سيتجدد حديث المؤلف عنها أثناء تعرضه لمسألة «التجديد العقدي» على يد المهدي ابن تومَرْت بما يُفهِم أنه الذي عمل على نشر هذا المذهب في المغرب وإحلاله محل العقيدة المنتشرة أيام المرابطين. وليس هناك من النصوص التي وقفنا عليها ما يدل على أن المذهب الأشعري مُنع من دخول المغرب أو حورب فيه قبل الموحدين. بل كان الدارسون المغاربة الذين يرحلون إلى المشرق طلباً للعلم يأخذونه عن المتكلمين كما يأخذون العلوم الشرعية والعقلية

الأخرى، ثم يقومون بتدريس علم الكلام في بلادهم. بل يؤكد كلام عبد الواحد المراكُشي الذي يعتمد عليه من يجعلون نشر الأشعرية بالمغرب من عمل ابن تومرت، يؤكد انتشار علم الكلام على عهد المرابطين وأن الفقهاء كانوا يكرهونه ومازالوا يستنكرونه بحضرة الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين حتى أقنعوه بذلك فكتب إلى البلاد بتجنب الخَوْض فيه. لكن ذلك لا يعني نبذ العقيدة الأشعرية السنية التي أصبحت شائعة في مختلف بلاد الإسلام، وإنما نبذ البراهين المنطقية منها لصعوبة فهم عامة الناس لها. وليست اتهامات الموحدين لخصومهم المرابطين بالتجسيد والتجسيم إلاّ مُغالطات سياسية بالدرجة الأولى. ولو كانت العقيدة الأشعرية من عمل الموحدين لنبذت بعد حين مثلما نبذت وامّحت تعاليمهم الدينية الأخرى.

وعن دخول المذهب المالكي إلى المغرب وتمكنه فيه رغم ما قوبل به في بعض الأحيان من مضايقة أو منع، يأتي كلام أ.بيلْ مضطرباً أو متناقضاً ويبقى على العموم ناقصاً قاصراً. يتردّدُ دخول هذا المذهب إلى المغرب (ما يشمل بلاد المغرب والأندلس) فيما بين القرن الثالث والرابع، والشخصية الرئيسية عنده هي سَحْنون القيرواني مع إشارة عابرة إلى يَحْيى بن يحيى اللّيْثي. إلى أن يضايقه المذهب الشيعي بعد قيام الدولة الفاطمية في تونس، ثم يعود إلى الظهور بعد زوال سلطة الفاطميين إلى أن يفرضه المرابطون فرضاً على عُدْوَتَي المغرب والأندلس حين بسطوا نفوذهم عليهما. ويختفي مرة أخرى إبّان سطوة الموحّدين ليعود إلى الظهور بعدهم ويستمر إلى الوقت الحاضر.

هكذا يقدم أ.بيلْ المذهب المالكي في القرون الخمسة قليل الانصار، محدود الانتشار، والواقع خلاف ذلك. فالمذهب المالكي دخل إلى منطقة الغرب الإسلامي على يد عدد غير قليل من تلاميذ الإمام مالك الذين أخذوا عنه مباشرة، أمثال يحْيى بن يحيى المذكور آنفا، وهو لُوَاتي من ناحية طنجة، استقر بقُرْطبة، وقرعوس بن العباس الثقفي القرطبي، وزياد ابن عبد الرحمن شبطون القرطبي، وعبد الرحمن بن هند الطليطلي، وسعيد بن عبدوس الأموي الطليطلي، وعبد الرحمن بن عبيد الله الأشْبوني وغيرهم، ثم على يد الطبقة الثانية التي أخذت عن تلاميذ مالك، وأشهرهم محمد العتبي مؤلف «المستخرجة»، وعبد الملك ابن حبيب مؤلف «الواضحة»، وهما كتابان لايقلاّن أهمية عن «مدوّنة» سحْنون.

وعرف المذهب المالكي طوال القرون الخمسة الهجرية الأولى انتشاراً واسعاً في هذه المنطقة الغربية من العالم الإسلامي، لا من حيث الممارسة فقط ولكن أيضاً من حيث الإنتاج الغزير الجيد مما هو مذكور عند القاضي عياض في المدارك وغيره. ولذلك انفرد المذهب المالكي في هذه المنطقة، وصمد أمام تعنت الفاطميين والموحدين وغيرهم.

ولم يفرض المرابطون المذهب المالكي – كما زعم أ.بيلْ – ولكنهم – بالعكس – استمدوا منه قوتهم منذ قيام حركتهم الجهادية بزعامة عبد الله بن ياسين إلى آخر عهدهم، ولم يحملوا الناس على ترك القرآن والحديث والأصول، ولا على الإعراض عن الاجتهاد. وإنما كثر الإقبال على الفروع لما كانت تؤهل له من شفوف وحظوة ورغد عيش سواء في البلاط أو في مختلف المناصب الشرعية. ويكفي أن نعرف أن أعظم إنتاج فقهي أندلسي تم أيام عَليّ بن يوسف بن تاشَفين، وهو كتاب «البيان والتحصيل» لابن رُشد الجدّ، وهو إن ارتكز على تحليل السماعات المذهبية في «مستخرجة» العتبي فإن أكثر اعتماده على الآيات والأحاديث واجتهادات ابن رُشد الشخصية التي انتشرت في أقطار العالم الإسلامي المتمذهبة بمذهب مالك. كما ألف في نفس العصر أعظم كتاب يجمع بين فروع الفقه وأصوله، وهو «المقدّمات الممهدات» لنفس المؤلف ابن رشد الجد. وبعد اضمحلال نفوذ الموحدين اشتد ساعد المذهب المالكي أكثر، وأصبحت فاس أكبر حواضر المذهب المالكي بدون منازع.

* * *

أما التصوف المغربي فهو عند بيلْ متأخر نشأ على إثر حركات المرابطين والموحدين وكردّ فعل لحياة البذخ والترف عند الفقهاء وإعراض العامة والخاصة عن أوامر الدين. وهذا ينافي ما نجده في كتب المناقب وغيرها من وجود عدد من الزهّاد والعبّاد المتبرَّك بهم قبل هذا التاريخ بكثير.

إن التصوف في المغرب يمكن أن يوصف أيضاً بِالسُّنّي، كالعقيدة والمذهب، وهو بذلك قديم قِدمهما انتقل بذوره مع الفاتحين، ثم نما وتطوّر. وهو ليس غير الإحسان الوارد في حديث عمر : «أنْ تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» الذي تبلور في سلوك الإمام الجُنَيْد، إنه بسيط سليم – على العموم – من الشطحات وغريب الإشارات. ولحسن الحظ نجد نماذج حية للمتصوفين المغاربة في القرون الثمانية الأولى في كتب «التشوّف» لابن الزيّات التادِلي و«المُستفاد» للتميمي الفاسي و«المقصد الشريف في صلحاء الريف» للبادِسي. ولا تخلو كتب التراجم بعد ذلك من ذكر أحوال المتأخرين من الزهاد والصالحين.

وقد أكد الشيخ عبد الواحد ابن عاشِر الفاسي في القرن الحادي عشر (17 م) تشبث المغرب بهذا الثلاثي السُّنّي في بيت من «المُرشد المُعين» :

**في عَقد الأشعري وفِقه مالك وفي طريقة الجُنَيْد السالك**

ومازال المذهب الرسمي لهذه البلاد.

* * *

كان غرضي من هذا العرض السريع عن المستشرق الفرنسي ألْفْريد بِيلْ وبعض أعماله المتعلقة بالمغرب تقديم نموذج مبسط لتلك الدراسات التي كتبها الفرنسيون في ظروف الحماية مشتملة على الغث والسمين. وقد آن الأوان لينظر فيها المواطنون لإثارة الانتباه إليها على الأقل.

# المستشرقون والتصوّف الإسلامي

محمد السّرغيني

سنجري هنا على عادة دمج التّصوف الإسلامي في الفكر الإسلامي، سيراً على نهج كلّ من أرّخ لهذا الفكر من المستشرقين أو من العرب أو من المسلمين. وسنؤجل مناقشة صوابه أو صحّته وإبداء رأينا فيه إلى حين عرض نتائج هذه المداخلة عند وصولنا إلى خاتمتها.

وفي هذا الصدد، ورغم أن لنا رأيا في هذا الدمج المذكور، فإننا لن نتخذ موقفا لا من التصوّف الإسلاميّ ولا من المستشرقين الباحثين فيه ولا من خصومهما العرب والمسلمين. وإنما قُصارانا أن نَصف المواقف وأن نصنّفها وأن نبحث فيها عن مميزاتها. وسيكون على عمل آخر قادم، أن يربط بين هذه المواقف وبين الواقع الذي تمخّض عنها، وأن نتّخذ من التصنيف الذي انتهينا إليه وسيلة لضبط الاتجاه أو الاتجاهات، وأن ننظر في مميزات كلّ صنف في علاقاتها بتاريخ الفكر قبْلياً وبعْدياً، وبتاريخ الدِّين المقارن قبْلياً وبعْدياً، وبفاعلية الإيديولوجيات العقلانية فيها.

وفي هذا الصدد ثانياً، ومراعاة لهذا الدمج، فإننا نعتبر النصوص الفلسفية والتصوّفية اليهودية التي كتبت باللغة العربية وتحت تأثير الروح الإسلامية نصوصا داخلة في مجال مداخلتنا، لأنه يعمّها ما يعمّ سابقتها، مادامت هي الأخرى قد تعرّضت لنفس ضغوط التأويل والتفسير والتأصيل. فكِلا الفكرين اغترف من مَعين المشّائية، وكِلا الفكرين استلهم الأفلوطينية، وكلا الفكرين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، هذا زيادة على أن متكلّمي اليهود أفادوا من علم الكلام الإسلاميّ.[1]

وفي هذا الصدد ثالثا، فإننا نعتبر موالياً للاستشراق كلّ من كتب بغير العربية أبحاثاً أو حقّق كتُباً أو صنّفها حول الفكر الإسلامي، حتّى ولو كان عربياً مسلماً أو غير مسلم، كالجزائريّ ابن أبي شنب، والعراقيّ بولُس نوِيا، والفلسطيني الأصل الروسي

الجنسية بندلّي جوزي. ذلك أن هؤلاء يجمعهم أنهم نشروا أعمالهم إما في مجلاّت المستشرقين، وإما في دور نشر معروفة خاصة بهم، وهذا يعني أنهم خالطوا محافلهم أو تبنّوا مناهجم.

(1)

إن هناك من بين المستشرقين من كان اعتناؤه بالفكر الإسلاميّ عرضيا، إذ كان همّه الأول هو التوثيق البيبليوغرافيّ الخاصّ بوطنه، أو تحقيق نصوص منتمية إلى بلده. كالإيطاليين، «أمارِي» و«غابْرييلّلي» اللذَيْن جمعا ما كتب حول وطنهما صِقِلية الإسلامية في مختلف المجالات.[2] وكالجزائريّ ابن أبي شنَب الذي حقّق كتاب «البستان، في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» لابن مريم،[3] تأكيداً لإسهامات الجزائر في بناء الفكر العلميّ والتصوّفي. كما حقّق البرتغاليّ «دومينْغُويش» كتاب «خلع النعْلين» لابن قسيّ، ولم يكن قصده من وراء عمله إلاّ إحياء تراث البرتغال الإسلامية.[4]

وكتب آخرون منهم أبحاثا أو صنّفوا كتبا كانوا يرمون من ورائها إلى إثبات تأثير الفكر اليوناني في نظيره الإسلامي، كالألماني «ش. بينيس»،[5] والهولانديّ «دي بورْ[6]»، والدانمركي «ميهْرن»[7]. وكَتَب قسم ثالث منهم أبحاثا أو صنّف كتبا هدف من ورائها إلى إثبات تأثير اليهودية في هذا الفكر، كالمجري «جولْدزيهَـر»[8]، والأميريكي «روزِنْتال»[9]، والتشيكي «بولْ كراوسْ»[10]. وكَتَب قسم رابع منهم أبحاثا أو صنّف كتبا مَنْحاه فيها إثبات الأثر المسيحي في الفكر الإسلامي، كالإسبانيَيْن، «أسِينْ بَلاسْيوسْ»[11]، و«إصْطِبان لاتورْ»[12]. وكَتَب قسم خامس منهم أبحاثا أو صنّف كتبا يؤكد فيها تأثير الغنوصية الفارسية على الفكر الإسلامي، كالياباني «توشيهيكو»[13]، والألماني «ريتّر»[14]، والأنجليزي «بِرْنارْد لُويس»[15]. وكَتَب قسم سادس منهم أبحاثا أو صنّف كتبا يميل فيها إلى إثبات الأصل الإسلامي لهذا الفكر، كالفرنسيَّيْن «ماسينْيون»[16] و«كُورْبان»[17]، فمن حيث عَزَا الأول أصول التصوّف الإسلامي إلى إرهاصات الزهّاد المسلمين الأُول، ألحّ الثاني على ثيوصوفِية وثيوفانِية هذا الأصل، يضاف إلى هذين كلّ من الأميريكي «ماكْدونالْد»[18]، الذي كان شديد الرغبة في إرجاع هذا الأصل إلى عِلْمَي الكلام والفِقه، وكذلك الأنجليزي «نيكُلْسون»[19]، والإسباني «هيرْنانْديث»[20]. وكَتَب قسم سادس منهم أبحاثا أو صنّف كتبا إمّا للتأكيد على ثورية بعض اتجاهات هذا الفكر، كالروسي «إيفانوف»[21] الذي رأى المذهب الإسماعيلي بمنظور ماركسي. وكتب قسم أخير منهم أبحاثا أو صنّف كتبا دافِعُه إليها جمالية اللغة التي كتب بها هذا الفكر، كالعراقي «بولُس نُويا»[22].

(2)

ولقد اختلف الإطار الذي درس فيه المستشرقون هذا الفكر اختلافا تراوح بين التاريخية وبين الدلالة المضمونية، بين البحث في العلاقات وبين البحث في وجوه التأثّر والتأثير، بين البحث عن سمات المدرسة أوالاتجاه وبين البحث في خصائص المذهب وبين البحث في التأويل، بين تحقيق النصّ وبين بناء المعجَمَيْن المصطلحي أو البيبليوغرافي.

فالذين اعتمدوا جانب التاريخية، منهم من استنار به على أنه انعكاس للتاريخ الحضاري لحقبة ما، لذلك نقل شمولية الفكر إلى التاريخ، وقصد إلى الأول بالتبعية من حيث قصد إلى الثاني بالأصالة، وهذا ما فعله «آدَم ميتْز»[23]. ومنهم من انتهج به نهجا كلّيا سار عليه مؤرخو الفلسفة من الأوروبيين، حيث احترم التعاقب الزمنيّ فضمِن بذلك تساوق القَبْلية والبَعْدية، مما جعل حضور التاريخ تابعا لحضور الفكر، وهذا ما فعله كلّ من «دي بورْ» و«هَنْري كورْبان» و«هيرْنانْديث»[24]. ومنهم من أرّخ له تأريخا جزئيا متلمّسا فيه سبل تأريخ الأفكار، للدلالة على سيرورة الفكر والتصوّر والوعي بهما، كلّ ذلك في مجالَي النظر والممارسة، حيث يصبح التاريخ عبارة عن زمان مجازيّ ومكان غير واضح المعالم، أتى بهما فقط للاستئناس، وهذا ما فعله «نيكُلْسون»[25]. ومنهم من أرّخ له تأريخا جزئيا على طريقة كتّاب التراجم، حيث تصبح المُجايَلة الزمنية والاختصاص المشترك والرؤية الخاصة إطارا للترجمة الشخصية، هذا ما فعله «ديرْمِنْغيمْ»[26]. ومنهم من أرّخ له تأريخا جزئيا معتمدا فيه على دراسة مفردة خاصة بشخص واحد، تتناول فكره وعقيدته وسلوكه، دونما عناية بوضعه في الحيّز الفكري الأكبر الذي يجتمع فيه مع غيره ممن هو على شاكلته، وهذا ما فعله «فانْ إسْ»[27].

أما الذين أطّروه من حيث الدلالة المضمونية، فيكادون بصنيعهم هذا أن يقربوا من نهج الموضوعيين. ذلك أنهم اقتصروا على دراسة مضمون واحد من بين مجموعة من المضامين في فكر المفكّر، معتبرين إياه رئيسا، لذا فهو الدالّ أكثر من غيره، فكأنه قطب عليه تدور الرحى، وهذا ما فعله «توشيهيكو» حين عالج التصوّف الإسلامي من زاوية وحدة الوجود[28].

والذين أطّروه من حيث البحث عن العلاقة أو العلاقات، اقتصروا في تنقيباتهم على محاولة العثور على الأساس القَبْلي، دونما التفات إلى الصيرورة، لذلك كان مبلغ همّهم أن يثبتوا علاقة ما لهذا الفكر بنظيره اليونانيّ أو الهنديّ أو اليهوديّ أو المسيحي

أو الفارسي الغنوصي. وقد تقدّم أن ألمعنا إلى هؤلاء كما ألمعنا إلى أعمالهم التي اتخذوا فيها مثل هذه المواقف.

والذين أطّروه من حيث البحث في التأثّر والتأثير، كانوا على عكس سابقيهم يهملون السياق القبْلي لصالح النسق البَعْدي، مؤكدين مثلا على فعل الرُّشْدية في الفلسفة الحديثة في أوروبا، شأن عمل «كْوادْري»[29]، أو مثبتين تأثير التصوّف الإسلاميّ في بعض المتصوّفة المسيحيين، كما هو الشأن في «ريموندو لول» الذي استلهم من خيال ابن عَربي وآراء ابن سبْعين في الآن عينه[30].

والذين أطّروه في مدرسة، إنما كانوا يرمون إثبات القدرة للمحيط الجغرافي على خلق الفكر، فكأنه ذو تأثير على ماجرياته. لكن هؤلاء وقد عجزوا عن استخلاص مميزات محيط عن محيط، دلّلوا على أن إطلاق اسم المدرسة إنما هو إطلاق بالتجوّز للدلالة على فئة معيّنة من المفكرين في محيط جغرافي معيّن، وإلاّ فَوُجوه الشبه كثيرة بين المحيط والمحيط. وهذا ما وقع فيه «خْواكينْ لومْبا فْوينْطيس»[31].

والذين أطّروه في مذهب هو الإسماعيلي، إنما كان بعضهم في ذلك مدفوعا بميل خاص إلى مناوءة المذهب الأورثودوكسيّ (السُّنّي)، ومن أجل ذلك عمل على إبراز مزايا مقابله الشيعي إبرازاً قصد به إلى ذكر إسهاماته في تاريخ الحضارة الإسلامية، وإلى ذكر تفتّحه على المذاهب والنِّحَل الأسْيوية، على عكس مقابِلِهِ الأورثودكْسي الذي كان منطويا على نفسه، ممّا جعله ينتج فكرا عقَدياً غير قابل لا للأخذ ولا للعطاء. وذاك ما سار عليه «بِرْنارْد لُويس»[32]. على حين رآى بعضهم الآخر في هذا المذهب جانب الثورية بالمفهوم الماركسي، تلك التي عرفها تاريخه المليء بالأحداث، وخاصة تاريخه في البلاد الإسلامية التي كانت منضوية تحت لواء الاتحاد السوفياتي. وهذا ما فعله «إيفانوف»[33].

والذين أطّروه في التأويل **L'herméneutisme** لم يهتمّوا منه إلاّ بالتّصوف الإسلاميّ حين عمد بعض أركانه إلى تفسير القرآن الكريم تفسيرا رمزيا، كالمأثور عن ابن عَربي وابن بُرَّجان. لقد كان من بين هؤلاء من رأى قيام هذا النوع من التفسير على أساسين، هما الكلمة والتجربة : تبتعد الكلمة عن دلالتها المعجمية وتشفّ بما حمّلته من الترميز إلى حدّ أن تدلّ على المركّب وهي مفردة، مما يسهل معه تحوّلها إلى تجربة عبّر عنها بالجَفر. وهذا ما فعله «بولْس نْويا»[34].

وبخصوص تحقيق النصّ، فقد اتخذ المستشرقون في هذا العمل ما يلي من الخطوات :

– تحقيق النصّ والتعليق عليه بلغة المحقّق.[35]
– تحقيق النصّ والتعليق عليه بالعربية.[36]
– تحقيق النصّ وكتابة مقدّمة له بلغة المحقّق.[37]
– تحقيق نصّ يتعلّق بتراجم الرجال.[38]
– تحقيق النصّ وترجمته إلى لغة المحقّق.[39]
– تحقيق النصّ وترجمته إلى غير لغة المحقّق.[40]
– تحقيق جزء من نصّ عربي لمؤلف غير مسلم (يهودي).[41]
– تحقيق نصّ عربي لمؤلف غير مسلم (يهوديّ) وترجمته إلى لغة المحقّق.[42]
– تحقيق نصّ صوفي تغلب عليه الزيرجة.[43]

أما من حيث المعاجم المصطلحية أو البيبليوغرافية، فنجد ما يلي :
– معجم المصطلح الصوفي المزدوج اللغة.[44]
– معجم البيبْليوغرافية العامة.[45]
– معجم البيبْليوغرافية الخاص بمذهب.[46]
– معجم البيبليوغرافية الخاص بمنطقة[47].
– معجم البيبْليوغرافية الخاص بفرد.[48]
– معجم البيبليوغرافية الخاصّ بتيار اجتماعي.[49]

(3)

وحين نأتي إلى الرؤية التي انطلق منها الاستشراق لإقامة معرفته ومعرفيته بالفكر الإسلاميّ، نكتشف أن لهذه الرؤية مسارا وسياقا. فالمسار يبتدىء من أوروبا الهيلّينية وينتهي إلى أوروبا اللاّتينية الساكْسونية الجِرْمانِية السّلاَفية، مرورا بواسطة نطلق عليها اسم الجسر العربيّ الإسلاميّ. أما السياق فهو أوروبا مهد الحضارة القديمة ومركز الحضارة الراهنة. هذا وإذا أبان المسار عن علاقة جدلية يمكن أن تصبح معادلتها أن للمسار تعاقبية التاريخ التي تفترض أن العلّة واسطة العقد بين العالّ والمعلول : (عا = البداية الهيللينية. علّ = واسطية الفكر العربي الإسلامي. مع = الانتهاء بالفكر الأوروبي المعاصر) فإن السياق يبين عن نقْلة من مكان متقدّم في زمن سابق إلى مكان متأخر في زمن لاحِق. ومن هنا فإن بين المسار والسياق هذين، علاقةَ تضايف، إذ في وجود أحدهما وجود الآخر، وفي عَدمِه عَدمُه. ولكي يستقيم الأمر لهذا التضايف، حدث ما يلي :

أ – غضّ الطرف عن الفاعل في المسار والسياق مما عرفه الفكر الإنساني القديم جدّا في كلّ من الأناضول وسورِية الفينيقيّيْن، وفي مصر الفرعونية من دين وفلسفة،

وفيما عرف عن مِنطقة ما بين النهرين من نشاط فكري سومَري وبابِلي وآشوري، وفيما نشأ في الهند من براهمانية وتراتبية صوفية، وفيما عرف في الصين من كونفوشْيوسية وبوذِية وعناء صوفي. (انظر : بول ماسون-أورسيل : «الفلسفة في الشرق» ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة 1947، ط. دار المعارف).

ب – غضّ الطرف عن الفاعل في المسار والسياق مما عرفه الفكر العربيّ الإسلامي فيما يلي :

– نظرية الذرّة اليونانية (الجزء الذي لا يتجزأ) في صيغتَيْها المعتزلية والتصوّفية وما آلت إليه حتّى أصبحت الجانب الفلسفيّ لنظرية النسبية لدى الغربيين الذين قرأوها قراءة فيزيائية.[50]

– نظرية الزمان في صيغتها الأشعرية (العرض لا يبقى زمانيين) وفعلها في نظرية الزمن لدى كلّ من «كانْط» والوجودية.[51]

– نظرية الوجود (هل هو عين الموجود أو غيره ؟) تلك التي كانت محطّ سجال بين السنّة والمعتزلة، ومصيرها لدى وجودية كلّ من «هايْدِجيرْ» و«ياسْبِيرْزْ» و«سارْتر» و«غابْرِييلْ مارْسيلْ».[52]

– سياق التقابل المؤدّي إلى الصراع الذي هو علّة الوجود (الضدّان والنقيضان والمتضايفان والعدم والملكة)، ذاك الذي نظر فيه كلّ من الكلام والتصوّف الإسلاميين، وظهرت آثاره لدى «روجِرْ باكون».[53]

– نظرية المقولات العشر الأرِسْطية في صيغتها العربية، أي كما استخدمها ابن سبعين، وتطوّرها على يد كل من «كانْط» و«رينوفْيي» و«هيجِلْ» و«مارْكس»[54].

ج – غضّ الطرف عن المسافة الفاصلة بين أولية المسار / السياق وبين آخريته. (وهي مسافة اقتطعها التاريخ للفكر العربيّ الإسلامي) ذلك أن التفكير الأُونطولوجي اتخذ مع الأُولية سبيل العناية بالماورائيّ أكثر من الاهتمام بالمادّي. فقد نظر في الوجود وفي موجده، كما نظر في الإنسان في علاقته بهذا الوجود وبذاك الموجد له. ومن هنا انصبّ بحثه على النفسي وعلى الأخلاقي. أما المادّي من طبّ وفلَك وتعاليم (العلوم الرياضية) فلم ينظر إليها إلاّ على أنها علوم مساعدة للفلسفة في صورتها الماورائية، ولذلك أشركها فيها. على حين اتخذ مع الآخرية سبيل العناية بالمادي أكثر من الاهتمام بالماورائي. فقد نظر في الوجود وفي الإنسان من حيث الفعل والانفعال المحسوسان يحدثهما ماديًا كلّ واحد في الآخر، الشيء الذي تولّد عنه سجال ممتدّ بين الفلسفات العقلانية والمثالية.

د – وباعتبار أن الاستشراق وليد أوروبا، فإنه سار على نهجها في تلقّي معرفته بالشرق وفي تحليل معطيات هذه المعرفة تحليلا استخدمه لصالح أوروبيته : فقد أُخْضع التحليل هذا لمنهج الوصف والتأطير البيئي والانفعال لسلطة الزمن، من حيث أبدى العلمية كل العلمية وهو ينظر في البنيات الشكلية، كما أخضع التلقّي إلى زعم أن هذه المعرفة عبارة عن موروث حضارة انتهت، فكأنها حالياً زمان ميّت، لذا بحث فيها عن ضائع مفقود لا سياق بَعْدياً له إن توفر على سياق قَبْلي، وقد كان عليه ألاّ يقع فيما وقع فيه الأثريّ يرمّم ما عثر عليه أثناء حفرياته، لا لكي يشهد به على سياق حضاري متبادل بين شعوب الأرض، بل ليجعله وسيلة إلى إطلاق الافتراضات والتخمينات التي أوّلُها حدس وآخِرُها انطباع.

هـ – وباعتبار هذا الاستشراق وليد أوروبا، فقد كان مشروطا بما عرفته هذه القارّة من هزّات سياسية واقتصادية واجتماعية وهي تنتقل من الحكم الفرديّ إلى الجماعيّ، من بدائية الصناعة إلى التصنيع، من الإكْليروس إلى العلمانية، من النبالة إلى الشعبية، من الاتّباعية رعوية وفروسية إلى الابتداعية الوجدانية، من العقلانية إلى اللاعقلانية.

لكن، إلى أي حدّ استوعب هذا الاستشراق هذه الهزّات فطفا مع طفوّها ورسب مع رسوبها ؟ يبدو أنه لم يستوعب منها غير ظاهرها، وإلاّ لو كان استوعب منها الباطن لَتَأنْسَنَ نتيجة لأنْسَنَة فلسفاتها وآدابها وفنونها، ولاستخدم مناهج هذه الفلسفات والآداب والفنون بما يلزم من العمق. ذلك أنه لم يكن منها في غير السطح. بدا ذلك في أن كثيراً من المحافل الأوروبية الفلسفية والأدبية والفنيّة، وصفت هذا الاستشراق بالتفقّهية L'érudition في مرحلتيه الأولى والثانية، ولذا فقد كان قاصرا عن تمثّل تلك الهزّات التي تعاقبت على هذه القارّة منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.[55]

و – ونتج عن عدم استيعاب الاستشراق تلك الهزّات السابقة الذكر، أنه أصبح على الهامش من التاريخ المعرفيّ الأوروبيّ، أي أنه أصبح بوعي منه أو بغيره، آلة تستخدم لإنتاج معرفة لا يستفيد منها هو إلا ذهاب صيت، أما المستفيد الأكبر منها فجهات أخرى همّها أن تستثمر فائدتها تلك في بناء غير العلم وغير الفكر، بل في بناء تاريخ سيّاسي أساسه التوسّع والتسلّط. وهكذا بات الاستشراق وسيلة لا غاية، وتخصّصا موجّها لا كشفا علميا. ومن هنا فقد خدم مادّية مستثمريه بالأصالة وروحانيتهم بالتبعية، حين أفادت اليهودية والمسيحية ما به تأجّج سجال دينيّ على غرار حرب باردة.

**(4)**

وإلى جانب الرؤية الاستشراقية التي روعي فيها استثمار الجانب الماديّ، هناك رؤية

أخرى روعي فيها جانب روحانية دينية وافدة عليها في صورة اليهودية والمسيحية. وهي رؤية لها أيضا مسار وسياق. فالمسار بالنسبة إلى اليهودية انطلق من نبع توْراتي وصبّ في أوروبا مرورا بواسطة نطلق عليها اسم الجسر العربي الإسلامي. أما السياق فهو أوروبا المركز الذي التجأت إليه اليهودية بعد الشتات La diaspora. وهذا يعني أن جزءا لا يستهان به من هذه القارّة ذو روحانية موسَوية. على حين أن المسار بالنسبة إلى المسيحية انطلق من نبع إنْجيلي وصبّ في أوروبا الإغريقية البيزنطية الرومية، مرورا بواسطة جسر نطلق عليه اسم الفكر العربيّ الإسلاميّ. وهذا يعني أن القسط الأعظم من هذه القارّة ذو روحانية عيسوية.

هذا وبين مسار وسياق كلّ واحدة واحدة من الروحانيَتَيْن علاقة سابق بِلاحِق، حيث لا سببية ولا تقابل، وإنما سيرورة لا يفصح أولها عن مخبّآت آخرها. إنها علاقة بين مكانين وزمانين مختلفين : المكان السابق الذي منه الانطلاق هو الشرق مهبط الأديان، والمكان اللاّحق الذي فيه الاستيطان هو أوروبا المركز. والزمان السابق الذي منه الانطلاق هو زمان الانبثاق الديني، والزمان اللاحق الذي فيه الاستيطان هو زمان الثورة والتصنيع. ولذا فإن كلّ واحدة من هاتين الروحانيتين توسّطت بين مسارها وسياقها إلى جانب ذلك، تلك الواسطة التي شكّلها الفكر العربي الإسلامي.

وعليه، يمكن القول بأن المسار التّوراتي اختمر حين تعزّز بالتلمود والجمّارا والميشْنا على مستوى التشريع، وبالقبّالة والزُّوهار والمِدْراش على مستوى التصوّف.[56] على حين أن السياق الأوروبّي اليهوديّ ترعرع في إيطاليا وفي «مرسيليا» وفي جزيرة «كْريت» وفي «نارْبون»،[57] متوسّطا بين نفسه وبين سابقه، فكانا للتواصل بين مكانيين وزمانين سبق أن وصفناهما بالاختلاف. لكن واسطة الفكر العربيّ الإسلامي بدت في إحداث التأثير في الفكر اليهودي في مكان وزمان متّحِدَيْن هما الأندلس الوسْطَوية : ففيها وجدنا «ابن جَبِيرُولْ» صاحب كتاب : «ينبوع الحياة» (ميجور هاحييم) متأثّرا بابن مَسَرَّة المتأثر بدوره بالأفلوطينية وبالأنباذ وقليديسية مزيفة، كما وجدنا «ابن فاقودا» في كتابه : «الهداية إلى فرائض القلوب» يستنسخ آراء الغزّالي عن الأخلاق وعن التصوّف في كتابه : «الحكمة في مخلوقات الله». كما وجدنا في ابن ميْمون، وهو يوفّق بين العقل والدين، بَصمات رُشْدية.[58]

وفيما يتعلّق بالفكر المسيحيّ، فإن مساره ينطلق مما قبل المدرسية، حيث علقت به آثار الأفلاطونية والمشّائية والأفلوطينية، مما جعله عرضة لأن ينال من النقد شبيه ما ناله الفكر العربيّ الإسلاميّ على يد الذين زعموه فكراً يونانياً خالصاً. أما سياقه

فتجلّى في قيام المدرسية على جهود مسيحيين جدليين وثانين لاهوتين وثالثين فلاسفة ورابعين متصوّفة، حيث وصلت هذه المدرسية بهم إلى أوجها مع القِدّيس «توما الأكْويني» فيلسوفا، ومع «ريموندو لول» متصوّفا.

وكالفكر اليهودي حين توسّط بين نفسه وبين سياقه، توسّط الفكر المسيحي كذلك بين نفسه وبين سياقه. لكن وسطية الفكر العربي الإسلامي بدت في تأثير السّينَوية والرُّشْدية في «توما الأكْويني»، وفي تأثير تصوّف ابن عَربي في القدّيس يوحنّا الصّليبي، وتصوّف ابن سَبْعين في «ريموندو لول» السابق الذكر.[59] لذا فإذا توسّط الفكرين اليهودي والمسيحي الوسْطَويان بين نفسيهما وبين سياقيهما، فإن ذلك لم يكن إلاّ لغضّ الطرف عن الخدمات الجلّى التي قدّمها الفكر العربيّ الإسلاميّ لهما، ومن أهمّها التوفيق بين العقل والدين. غضّ الطرف هذا سار على مِنْواله ممثلو الاستشراق إلاّ فيما ندر حين تعلّق الأمر بدارسين منصفين.

## (5)

ولقد اصطنع الاستشراق لكلّ من الإطار والرؤية السابقة الذكر، مجموعة من المناهج نجملها فيما يلي :

أ – المنهج المقارنيّ القائم على موازاة فكر لاحق بفكر سابق قصد البحث عن الجذور. وفي هذا المجال، تتخذ هذه المقارنة صيغا مختلفة، تبعا لاختلاف ميول واختصاصات المستشرقين. ذلك أن منهم من جرى على مقارنة الفكر العربي الإسلامي بنظيره اليوناني، حيث انتهى إلى القول بمشّائية عربية إسلامية، أو انتهى إلى القول بأفلوطينية التصوّف الإسلامي.[60] ومنهم من قارن الفكر العربي الإسلامي بنظيره الفارسي الغنوصي، وذلك في خصوص نظرية «الإنسان الكامل» لدى المتصوّفة المسلمين، تلك التي أرجعها إلى الأصل الكيوميرثي، وعلى ذلك جرى كلّ من «ماسينْيون» و«كورْبان».[61] ومنهم من قارن بين الفكر العربي الإسلامي وبين نظيره اليهودي القديم فانتهى إلى أن السيمياء التي لجأ إليها بعض المتصوّفة المسلمين كحلّ لمشكل قصور اللغة عن تأدية التعبير عن العوالم القدسية، توجد جذورها في القبّالة، وعلى ذلك جرى «جورْج فاجْدا».[62] ومنهم من قارن بين الفكر العربيّ الإسلاميّ وبين نظيره الإسلاميّ القديم، في خصوص مسألة التراتبية التصوّفية الإسلامية ومثيلتها الكنسية المسيحية، أو في خصوص موازاة متصوّفتين مسلمة بمسيحية، نظير ما سار عليه «أسين بلاسْيوسْ» حين بحث عن أوجه الشبه بين رابعة العَدَوية وبين القدّيسة «تيريزا الأبيلية».[63] ومنهم من قارن وسيطيا مسلما بوسيطيّ مسيحيّ، حين وازى أبا حامد الغَزّالي ب «طوماس الأكْويني»، وهذا ما جرى عليه «سيرْج بوروكوي».[64]

ومنهم من قارن وسيطيا مسلما بيهودي منتمٍ إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة، حين وازى ابن رُشْد ب «سْبينوزا»، وهذا ما جرى عليه وولفسون.[65] ومنهم من قارن وسيطيا مسلما بفيلسوف مسيحي منتمٍ إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة، حين وازى شكّ الغزّالي بشكّ «ديكارْت»، هذا ما جرى عليه «بَلاسْيوسْ».[66]

ولعلّ هذا المنهج المقارني اتّبع طريقة علم الديانات المقارن، على غرار ما عرف به الشّهرَسْتاني في «الملل والنِّحَل»، وابن حزم في «الفصل»، والبَيْروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، واليهودي «ابن كمّونة».[67]

ب – المنهج الفيلولوجي القائم على ضمان الصورة المثلى للنصّ الفلسفي والتصوّفي وهو بين يدي متلقّيه، ويتمّ هذا بما يلي :

- التأكّد من تاريخية الشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- الإلحاح على الانتماء القطري أو العرقي أو الثقافي.
- التأكّد من الولاء إلى اتجاه واحد أو إلى اتجاهات مختلفة.
- الوقوف على خصوصيات الشخص في علاقاتها باتجاهه أو باتجاهاته.
- استغلال السّجَالية التي دارت بين القدماء حول الشخص أو الحقبة أو الاتجاه في تقويم النصّ.
- تحقيق النصوص بوضعها في سياق الشخص أو الحقبة أو الاتجاه لغرض جعلها قابلة للتداول المعرفي.
- التأكد من صحة نسبة النصّ المحقّق إلى مؤلّفه، بحصر مؤلفاته اعتمادا على المصادر البيبليوغرافية.
- تصحيح أخطاء السابقين أو اللاّحقين، تلك المتعلّقة بالشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- التأكّد من عنوان النصّ بالرجوع إلى أمّهات المصادر القديمة والحديثة، مما له عناية بالبيبليوغرافية.
- التأكّد من موضوع النّص تسهيلا لإدراجه في الخانة المعلافية التي له بالأصالة.
- التأكّد من زمانية النصّ ومكانيته إذا كان ذلك ضروريا لفهم الشخص أو الحقبة أو الاتجاه.
- التأكد من صحّة النصّ انطلاقاً من الأصل المتعدّد المخطوطات أو من الأصول البيبليوغرافية.
- التأكّد من النصّ بالبحث عنه في مصادره التي اعتمد عليها في تأليفه ومقابلته بها.

– التأكّد من صحّة النصّ بجمع معلومات عنه متفرّقة في أمهات المصادر لغاية تقويمه.
– التأكّد من صحّة النصّ بتقسيمه وتبويبه إن بدا في مخطوطاته غير مرتّب الأبواب والفصول.
– التأكّد من صحّة النّص باستعمال النقد الداخلي، ذاك الذي يتجلّى فيما يلي :
  • مقارنة أسلوب صاحبه في كتبه الأخرى.
  • مقارنة أسلوب النّص بأسلوب الحقبة التي ينتمي إليها.
  • مقارنة أسلوب النّص بأسلوب الاتجاه الذي ينتمي إليه.[67]

ج – المنهج التأصيلي، وهدفه البحث عن أصول لبعض النظريات التي عرف بها الفلاسفة أو المتصوّفة المسلمون، لغاية ربط الأصل بالفرع، وبهدف ملاحظة التطوّر الطارىء عليها بعد ذلك. ويتجلّى هذا المنهج فيما يلي :

– الأصل الأفلاطوني لنظرية النفس لدى الفلاسفة المسلمين، وخاصة لدى ابن سينا. (جْواشون)
– الأصل الغنوصي الذي قامت عليه الفلسفة الإشراقية، وخاصّة لدى السهْرَوَرْدي. (كورْبان)
– الأصل الهندي لنظرية الحلول التي عرف بها المتصوّفة الاتحادية، وخاصّة لدى الحلاّج. (ماسينيون)
– الأصل البودي لنظرية البد، تلك التي انتهت إلى وحدة الأديان لدى ابن سبعين. (إسْطِبان لاتور)
– الأصل اليهودي لنظرية السيمياء، تلك التي عرف بها بعض متصوّفة الاتحادية. (جورْج فاجْدا)
– الأصل المسيحي لنظرية الزُّهد التي عرف بها الزهّاد المسلمون الأوائل، كأويْس القرني. (بَلاسْيوس)
– الأصل المسيحي للتراتبية التي جرى عليها عامة المتصوفة. (القُطب، الغوْث، الشيْخ، المُريد) (بَلاسْيوس)
– الأصل المسيحي لنظرية العزلة التي عرف بها المتصوّفة. (الخانْقاه، الرباط، الزاوية) (بَلاسْيوس)

**(6)**

حين أراد «ماكْسيمْ رُودنْسون» آن يحدّد مراحل الاستشراق الثلاث، مهّد لذلك

بالبحث في موقف أوروبا من الإسلام منذ إطلالة العصور الوسطى على هذه. تمخّض التمهيد عن موقف تجاذَبَه مدٌّ لا جزرَ يتلوه، مد الكراهية التي حالت دون النظر العقلي في إضافات الفكر العربي الإسلامي الكبرى إلى الفكر اليوناني، مما استنارت به هذه القارّة بعد ذلك. ولقد تولّدت عن تلك الكراهية صليبية عسكرية وأخرى دعائية: مع الأولى جرّدت الحملات الغازية، ومع الثانية اختلقت الأساطير ونسجت الحكايات المغرضة، مما دلّ على الزجّ بالخصم في حربين طاحنتين ساخنة وباردة. وفي هذا المجال، فإن اتخذ الصراع في البدايات بين الإسلام وبين أوروبا صورة صراع بين معسكرين، فهذا الصراع لم يلبث أن خفّ جانب العداء فيه، إلى حدّ أن حدث تعايش سلمي بين طرفيه، حتّى أصبح العدوّ شريكا. هذا التعايش السلمي أدى إلى إحلال الموضوعية محلّ الانطباعية يتحكّم فيها الخيال الجانح الجامح. في هذه الفترة التي صادفت حلول القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان مولد الاستشراق.

وبناء على هذا التمهيد، انتهى «رودَنْسون» إلى ضبط مراحل ثلاث للاستشراق:

1 – مرحلة التأسيس التي شهدها القرنان السابع عشر والثامن عشر، وهي مرحلة النزعة العقلية ساد التيار العلميّ الخالص الذي يدين للفيلولوجية بكامل تجرّديته.

2 – مرحلة ما بعد التأسيس، تلك التي تفيّأت ظلال القرن التاسع عشر، لكنها عرفت اختلالا في الرؤية، حيث تعايشت نزعة التعلّق بالغرائب لدى جماعة، مع نزعة التوسّعية لدى أخرى، ومع نزعة التشبّث بفكرة التخصّص العلمي لدى ثالثة.

3 – مرحلة بدايات القرن العشرين حيث تنازلت العصبية الأوروبية عن مكانها لصالح النظرة الإنسانية الموجّهة إلى البحث العلميّ المتعلق بالعرب وبالإسلام. مع هذه المرحلة، لم ينته الاستشراق، وإنما الذي انتهى فيه هو النزعة الفيلولوجية التي صرفته عن النظر الفاحص. لذا فقد اصطنع استشراق هذه المرحلة مناهج العلوم الإنسانية من اجتماعية وأنتروبولوجية وإثنولوجية.[69]

من هنا يصحّ لنا أن نشير إلى أن الاستشراق المعاصر وليد المرحلة الثالثة، تحقّقت له السمات الآتية:

- استبداله اسم الاستشراق باسم الاستعراب.
- التزامه الحياد في الشؤون السياسية.
- مناصرة بعضه للقضايا العربية والإسلامية المعاصرة.
- توخّيه جانب الموضوعية فيما يقوم به من الأبحاث.

– تأثّر بعضه ببعض الإيديولوجيات اليسارية.
– تأثّر بعضه ببعض الاتجاهات اللسانية.
– تأثّر بعضه بمناهج العلوم الاجتماعية.

وهذه أمثلة لما قدّمناه :

| | |
|---|---|
| – جاكْ بيرْك | علم الاجتماع |
| – ماكْسيم رودَنْسون | الماركسية |
| – جمال الدين ابن الشيخ | اللسانيات ومناهج النقد الحديث |
| – أندري مِيكيل | التعاطف مع القضايا العربية والإسلامية |
| – أنْدري شُرَاكي | التّقارب بين الديانات |
| – روجي أرْنالْديز | البحث الموضوعي |
| – حايِيم الزّعفراني | أثر حضارة الإسلام في اليهودية |
| – س. موريه | الإشادة بالثقافة العربية المعاصرة |
| – بيدْرو مارْتينثْ مُونطافيث | الإشادة بالأدب العربي المعاصر |
| – فْيديريكو كورّيينْطي | خدمة المعجمية المزدوجة اللسان |
| – دونيزْ جونْسون ديفيزْ | الإشادة بالجهد الروائي العربي |

**(7)**

وحين نخلص إلى البحث في الموقف من الاستشراق، نجدنا إزاء مواقف مختلفة، إن نحن نظرنا إلى هذه القضية من زاويتَي العروبية أو الإسلامية. ذلك أن موقف العروبيين المسيحيين غير موقف العروبيين المسلمين، وموقف العرب اليساريين غير موقف العرب العلمانيين، وموقف بعض المسلمين العرب غير موقف المسلمين غير العرب :

العروبيون المسيحيون يرون أن هذا الفكر عربي، لمساهمة المسيحيين القدماء والمحدثين في إقامة صرحه. القدماء بما ترجموا من الفكر اليونانيّ عن لغته أو عن السريانية، والمحدثون بما صنّفوا فيه.[70] لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين لا يعدو انتقادهم عليهم تسميته بالإسلامي حينا وبالعربي حينا آخر.

والعروبيون المسلمون يعتبرونه عربيا إسلاميا، لأن العربية لغته، والإسلام محتواه.[71] لذا فموقفهم من هؤلاء المستشرقين موقف الناقد أو المصحّح أو القابل أو الرافض : الناقد لما تجاوزوا فيه بالشطط حدّ العلم، والمصحّح لما وقعوا فيه مما يعد

عن الحقيقة، والقابل لما أصابوا فيه عين الصواب، والرافض لما ارتكبوا من الأخطاء عن قصد أو عن غير قصد.

والعرب اليساريون ينظرون إليه من زاوية المادّية الجدلية، إذ أنهم بحثوا في جانبه المادي، وفي علاقة هذا الجانب بالتّغير وبالتغيير اللذَيْن طرآ على المجتمعات الإسلامية.[72] لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين موقف نقد انصبّ على منهجهم الفيلولوجيّ الذي صرفهم عن النظر في حركية التاريخ الإسلاميّ، تلك الحركية التي إليها وحدها الفضل فيما عرفته هذه المجتمعات من تقدّم وتطوّر.

والعرب العلمانيون يرون أنه فكر عربيّ حتّى مع ارتباطه الوثيق بالإسلام. وذلك أن جانبا مهمّا منه، عالج الطبيعة والطّب والفلك والعلوم التعاليمية من رياضة وهندسة.[73] لذا كان موقف هؤلاء من المستشرقين موقفا عابوا عليهم فيه عدم استفادتهم من مناهج العلوم الإنسانية، وعدم تمثّلهم للمخاضات الفكرية التي هزّت أوروبا من القرن الثامن عشر.

والمسلمون العرب وغير العرب من غير المتمذهبين، يعتبرونه إسلاميا محضا وهم يحيلون على أصوله الأولى في ممارسات الزهاد الأوائل من المسلمين، وعلى خطواته النظرية مع علمَي الكلام والأصول، وعلى سبله المنهجية مع علم مصطلح الحديث.[74] لذا وقف هؤلاء في وجه دعوى المستشرقين الرامية إلى نفي الأصالة عن هذا الفكر، دعوى دأب عليها كلّ من «إرْنِستْ رينان» و«غوتْيِي»،[75] حين قرّرا اتكاء الفكر العربي الإسلامي على الفكر اليوناني، بسبب من العقم الذهني المعروف به الساميون.

هذا وإذا نظرنا إلى هذه القضية من زاوية ردّ الفعل المذهبي، فإننا نجدنا أمام مواقف ثلاثة : موقف السلفيين الذين يعادون الاستشراق بسبب اهتمامه الكبير بالتصوّف الإسلامي لأن هؤلاء يرون في هذا التصوّف هرْطقة بعيدة عن روح الإسلام، خاصة إن تعلّق الأمر بالتراتبية الرهبانية وبالممارسات التواكلية.[76] ثمّ موقف السنّيّين الذين يرفضون من هذا الاستشراق بعض دعاويه وخاصة ما تعلّث منها بالفترة الاستعمارية، لكنهم يتعاملون بمناهجه في التعلّم وفي التعليم.[77] وأخيرا موقف الأصوليين الذين يرفضون هذا الاستشراق جملة وتفصيلا، لأنهم لا يرون فيه غير استمرار لصليبية سِجالية قديمة انتهت إلى عسكرية، صليبية استهدفت الإسلام بالعداء الصارخ.[78]

ومع أن لكل فئة من هذه الفئات موقفا معيّنا من الاستشراق، فإن لكلّ مُنتمٍ إلى فئة منها رؤيته الخاصة في التعامل مع الفكر العربي الإسلامي. يتّضح ذلك مما يلي :

العروبيون المسيحيون :

- خليلٌ الجرّ = رؤية تضخّم مساهمة الترجمة من السريانية
- جميل صليبا = رؤية تضخّم مساهمة الترجمة عن اليونانية
- يوحنّا قمير = رؤية تلحّ على تساوي المساهمتين معا

العروبيون المسلمون :

- محمد لطفي جمعة = رؤية تأريخ الفلسفة من خلال الأشخاص
- إبراهيم مدكور = رؤية تأريخ الفلسفة على الطريقة البريهية
- محمد عزيز الحبابي = رؤية الفلسفة من خلال استنساخ نموذج أوروبي

العرب اليساريون :

- حسين مُرُوّة = رؤية مادّية جدليّة

العرب العلمانيون :

- طيّب تِيزيني = رؤية منهجية تنصبّ على الجانب المادّي
- محمد أَرْكُون = رؤية منهجية لسانية وأنثروبولوجية

المسلمون العرب وغير العرب :

- مصطفى عبد الرازق = رؤية تأصيلية من داخل بعض العلوم الإسلامية
- محمد إقبال = رؤية فلسفية تجديدية
- أبو الأعلى المَوْدودي = رؤية تنظيرية للاقتصاد الإسلامي

المسلمون السنّيون :

- شكيب أرْسَلان = رؤية سياسية حضارية

المسلمون الأصوليون :

- أنور الجندي = رؤية أصولية سياسية
- مالك بن نَبي = رؤية سياسية أساسها الجامعة الإسلامية

**(8)**

وفي هذا السبيل، يمكن أن تضاف إلى المواقف السابقة مواقف عربية ثلاثة، حاولت النظر إلى الاستشراق من زوايا ثلاث : زاوية تتخذ لها سياق تأريخية الأفكار طريقة للتحليل، وزاوية تتخذ لها سياقا أنثروبولوجيا وسيلة للفهم، وزاوية تتخذ لها سياق العقل التاريخي العربي أسلوبا للتنظر.

الزاوية الأولى صاحبها هو محمّد عابِد الجابِري، الذي يرى أنه عند النظر إلى الاستشراق، لابدّ من التمييز بين منهجه وبين رؤيته.

يقوم منهجه على أساس البحث العلمي في حضارات الشرق، وخاصة منها حضارة الإسلام، ويتخذ له مسارين : مسار التحليل العقلاني للحدث الحضاري، ومسار التحليل الفيلولوجي الباحث في نصوص هذه الحضارة. بينما تقوم رؤيته على السعي إلى تأكيد مركزية أوروبا من حيث المعرفة قديما وحديثا. وهو سعي يتنقل بين حقبتين لكل منهما طابعها الخاص : حقبة ما قبل الحربين العالميتين، وهي حقبة العقلانية التي سادت الفلسفات الأوروبية الداعية إلى العقل، (كانْط وهيجِل) وحقبة ما بعد هاتين الحربين، وهي حقبة اللاعقلانية التي سادت الفلسفات الأوروبية المضادّة للعقل. (الوجودية والعبّثية).

امتازت حقبة العقلانية بالإيمان بسيطرة العقل على الطبيعة، وبقدرته على حلّ مشاكل الإنسان، وبقدرته على تحقيق نصره النهائيّ. بينما آمنت حقبة اللاّعقلانية بفشل الاعتماد على العقل (اللاّشعور الفرُويْدي)، ودعت إلى الرجوع إلى الفلسفات اللاعقلانية، (معطيات الشعور البيرْغْسونِية) وفسّرت مفارقات الكون عبر هذه الفلسفات. (عَبَثية كامو)

أكّد مستشرقو الحقبة العقلانية سيطرة العقل الأوروبيّ من اليونان إلى العصر الحديث عبر الفلسفة الإسلامية. أما مستشرقو الحقبة اللاّعقلانية فقد بحثوا في الفلسفة الإسلامية عن وسيلة يجهضون بها عقلانية ما قبل الحربين لصالح لاعقلانية الحقبة التي تلتهما. ولذا فإن عمل الاستشراق في الحقبتين معا لم يكن من أجل الإسلام بقدر ما كان لصالح أوروبا. يضاف إلى ذلك أن هذا العمل لم يكن سوى تاريخ لهذه الفلسفة كرّروا فيه ما قاله القدماء. ولقد سار العرب والمسلمون على هدى منهج العملين، فتبنّوا نفس أهدافهما وإشكالاتهما تبنّيا لاواعياً. وإلا لكانوا بحثوا عن البديل، بديل مركزية أوروبا الذي ينبغي أن يكون كما يلي :

- بناء المركزية الإسلامية أولاً، لا كردّ فعل وإنما كانصاف لتاريخ سكت عنه مع سبق الإصرار.
- ضمان السياق المعرفي للفلسفة الإسلامية على أنها جزء من فلسفة إنسانية قامت من أجل الإنسان.
- إعادة بناء صرح هذه الفلسفة الإسلامية :
  - لا في إطار اللاّهوت (الوَسيطية المسيحية، علم الكلام).

- لا في إطار الدُّنيوي (الفلسفة المعاصرة).
- لا في إطار النبوي (نظرية الإنسان الكامل).
- لا في إطار الإشراقي (هيمنة السهْرَوَرْدي لدى الفُرس).
- لا في إطار العروبي (عروبية الفكر دون إسلاميته).
- لا في إطار الإسلامية (من أجل التأصيل ينقطع السياق).
- لكن على أساس أنها فكر إنساني ساهم في عمل فعل التاريخ وفي صياغة حضارة ذات نكهة خاصة، لم تكن لصالح المسلم وحده، وإنما لصالح الإنسان.[70]

والزاوية الثانية صاحبها هو «إدْوارْد سعيد»، وهي زاوية يطلُّ منها على الاستشراق من منهجية أنثروبولوجية تستعين بعلمَي اللغة والتاريخ، وتتبنّى آراء كلّ من «ميشيلْ فوكو»، و«غْرامْشي»، و«مارْكس» في صيغته الألْتِيسيرِيَّة (نسبةً إلى Althusser).

هي إذن منهجية تبحث في دلالات الشرق لدى الاستشراق الغربي، وفي الشرق الذي «شَرْقَنَه» الغرب، وفي تدخّل ذاتية الشّرقي وهو يكتب عن هذا الاستشراق، وفي بناء رؤية عنه، بناها الشعراء أو الروائيون أو أصحاب الخيال العلمي، وفي وضع تضاريس لتلك الجغرافية المتخيلة من حيث المشاريع والأزمات.

فمن حيث الدلالة، يضفي الاستشراق على مدلول الشرق دلالات ثلاث : أولها تخييلية، لأنها تستمد مدلولها من الأدب الفولكلوري كـ «ألف ليلة وليلة». وثانيتها فلسفية حين تنظر إلى هذا الشرق من بُعْدَيه الأونطولوجي والإبستيمولوجي. وثالثتهما جامعية حين يصبح هذا الشرق موضوع دراسة وبحث وتأليف في جامعات الغرب.

إن محصّل الدلالات الثلاث يدلّ على أن الغرب الاستشراقي «شَرْقَنَ» الشرق الذي قَبِلَ هذه «الشّرقنة» لأنه في موقف ضعف، و لأن نقيضه القوي ذو وجود بالفعل وبالقوة في ضمير نقيضه، وهذا من شأنه أن يبني من التفوّق الجهوي مركزية تحيل المعرفة عليها وحدها دون غيرها.

من هنا، فإذا صحّ للاستشراق أن يؤكّد مركزية أوروبا، فإن الشرقي الباحث فيه، لا مناص له من إقحام ذاتيته تعبيرا عن ردّ الفعل الذي يرمي إلى التمييز بين المعرفة الخالصة تتوخّى الحيادية والنظر العقلي الفاحص، وبين المعرفة السياسية يقصد بها إلى تذويب الدائرة ومحيطها في المركز.

وفي خصوص ما يقوم به الشرقي في بناء رؤية خاصة به للاستشراق، فإنه يصوغ

معادلة مركّبة من ثنائيات ثلاث، كلّ ثنائية منها تحيل على شخص يحيل بدوره على نسخة. هذه الثنائيات إن عكس حدّاها، أبقت على نفس الأشخاص، لكنها تفسّر نتائج الثنائيات الأولى بنتائج نهائية :

الأصل الصحيح :

– الداخل / الخارج في نَسَق ميشيلْ فوكو = الجنون
– الداخل / الخارج في نسق سَمِير أمين = العالم الثالث
– الداخل / الخارج في نسق إدْوارْد سعيد = الغرب

الفرع المعكوس :

– الخارج / الداخل في نسق ميشيلْ فوكو = العقل
– الخارج / الداخل في نسق سَمير أمين = العالم المتصنع
– الخارج / الداخل في نسق إدْوارْد سعيد = الاستشراق

لا شكّ إذن في أن رؤية الشرقي للاستشراق لم تكن لتغفل ما ساهم به الشعراء أمثال «لامارْتين» في «غْرازِيلاً أو سقوط ملاك»، و«فيكْتور هيجو» في ديوانه «الشرقيات»، و«جوتّه» في الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، و«ريلْكه» في غرامياته الشرقية. كما لم تكن لتغفل ما قام به الروائيون أمثال «شاتوبْريان» في «مذكّرات ما وراء القبر» و«جيرارْ دونِرْفال» في «أوريلْيا». لم تغفل كلّ ذلك حين همّت بالبحث في تلك الجغرافيا المتخيّلة التي بناها الاستشراق بسبب ما تدرّ من المشاريع، وبسبب ما تعرّضت له من الأزمات. لذا فإنها جغرافيا مكوّنة من بنيات أُعيدَ خلقها، ومن حدود أعيد رسمها، ومن قضايا أعيدت إثارتها. (عَلْمَنة الدّين. علم الإنسان العقلاني، المختبر الفيلولوجي، البحث عن الخيال والأساطير الذي من أجله أقام الشاعر «أرْتُور رامْبو» في مدينة شيبام اليمنيّة)[80]

والزاوية الثالثة صاحبها محمّد ياسين عريبي، وهي زاوية استهدف منها الاستشراق استيعاب العقل التاريخي العربي، من أجل تبنّيه. فلقد تمّ له هذا الاستيعاب منذ بدايته مع إنشاء مدارس الترجمة في أوروبا الوسيطية، (مدرسة طُلَيْطلة التي أسّسها «ريمونْدو لول») مرورا بمرحلة تأليف المعاجم العربية اللاتينية، وانتهاء إلى التبشير الذي اصطنع اللغة العربية وسيلة لتحقيق التواصل مع المبشَّرين (بالفتح) المسلمين. وبعد ذلك، أعقبت الاستيعاب مرحلة التبنّي لكثير من قضايا هذا العقل، مما يمكن إجماله فيما يلي :

– تبنّي القدّيس «أنْسِلْم» نظرية الدليل الوجودي، تلك عُرف بها كلّ من الفارابي

وابن سينا. وهي نظرية لها صور ثلاث : صورة تحليلية موجبة، وتبدو من خلال مفهوم الكمال المطلق، وصورة تحليلية تبدو من خلال نفي النقصان وإثبات الكمال، وصورة رياضية تبدو من خلال مقارنة فعل الفعل بالضرورة المنطقية. (الضرورة المنطقية تقتضي تساوي قائمتي المثلّث)

– استفادة كلّ مِن «بونّافَنْتورا» و«طوماس الأكْوِيني» من نظرية حدوث العالَم السِّينَوِيَة، التي إن اتفق فيها ابن سينا مع «أرِسطو» حين رأيَا معاً تناهي العالم في المكان دون الزمان، فإن ابن سينا يختلف مع «أرسطو» في مفهوم قِدَم العالم، حين يقول بالحدوث الذاتي.

– اصطناع اللاّهوت المسيحي ما كان أقرّه ابن رُشد من اتصال بين الحكمة والشريعة.

– دفاع رُشْدِيّي القرن الثالث عشر الميلادي، وعلى رأسهم «سيجر البروبانتي»، عن وحدة العقل كما رآها ابن رشد.

– تبنّي «بونّافَنْتورا» للنظرية الغزّالية المتعلّقة بصورة الرحمٰن. ذلك أن الغزالي كان يرى أن الإنسان صورة للرحمٰن، فهو عالم صغير في مقابل العالم الكبير.

هكذا إذن يجعل صاحب هذه الزاوية مبدأ الاستشراق في العصور الوسطى، ويقرنه بمحاولته استيعاب العقل التاريخي العربي، من منطلق فلسفي، ليستقيم له تبنّيه بعد ذلك بصفة دقيقة.[81]

**(9)**

وهنا يحلو لنا أن نختم هذه المداخلة بما كنّا ألزمنا به نفسنا في مقدّمتها، من محاولة رصد لخصوصية التصوّف العربي الإسلامي، تلك الخصوصية التي تجعل منه فكرا ذوقيا حتّى مع اختلاف اتجاهاته، وممارسة تعبّدية حتّى مع بعض اتجاهاته التي آثرت النظر على الممارسة.

ذلك أن التصوّف وجدان مهما اختلفت تعاريفه وليس نشاطا عقليا حتّى مع اتجاهه الفلسفي لدى الإتحادية. إنه مع هؤلاء وأولئك، إنما يداري الفكر استئناساً بما يوافق ممارساته منه، وإلا فإنه في النهاية، يطرّحه ويجعله ذا صلة بالمادّي الذي هو غرض العقل، ويميل به نحو الروحيّ الذي هو غرض القلب.

إن التصوّف على طريقة الاتحادية يعتبر أن العلوم الشرعية والوضعية والفلسفية تخدم أُولاَها المعرفة التي بدونها لا يكون الدين ديناً، وتخدم ثانيتها المعرفة المرتبطة

بالدنيوي، تلك المعرفة التي تبصّر الإنسان بطرق استغلاله للمرئيّ والآمَرئيّ من الكون، لصالح بقائه مهيمنا عليه. وتخدم ثالثتها عملية الحجاج على صحّة الأولى وعلى ضمان مركز الإنسان في الثانية. لذا فالأصناف الثلاثة يطلبها التصوّف لا لذاتها، وإنما لغرض أن يتخذ منها سبيلا لتجاوزها باكتشافه «العِلْم اللّدُني» الذي يدرك بالذوق ويستغلّ لغاية تقريب الخالق من المخلوق على نحو يختلف باختلاف الاتجاهات التصوّفية.

وحتّى وحدة الوجود الحلولية الحلاّجية، ووحدة الشهود الفارِضية، ووحدة الوجود المقيّدة «العربية»، ووحدة الوجود المطلقة «السبعينية»، فإن مردّها إلى الامتزاج لدى الحلاّج، وإلى العيان لدى ابن الفارض، وإلى الخيال الخلاّق لدى ابن عربي، وإلى المحو والمفارقة لدى ابن سبعين. وكلّ من الامتزاج والعيان والخيال الخلاّق والمحو والمفارقة أمور ذات اتصال بالتصوّر القلبي الذي لا علاقة له بالتصوّر المنطقي القائم على أساس العقل أولاً وأخيراً.

والذي سهّل مأمورية دمج التصوّف في الفكر العربي الإسلامي هو الاستشراق حين جرى على عادة مؤرخي الفلسفة الغربيين في دمج فكر العقل بفكر القلب. وإلاّ فللتصوّف أحيازه التي هي بالطبع غير أحياز الفكر، وإن كانا يلتقيان في غير ما سبيل، لأن وسائلهما وغاياتهما مختلفة تماما. على هذا السبيل جرى أولئك الذين كتبوا عن الفكر العربي الإسلامي من العرب المسلمين وغير المسلمين، إذ أن من هؤلاء من برّر فعله بعدم قيام التصوّف مفردا بنفسه، لأن كثيرا من الفلاسفة المسلمين تصوّفوا كالغزّالي، أو أدلوا بدلوهم فيه كابن سينا، كما أن من هؤلاء من برّر فعله بكون كثير من المتصوّفة تبنّوا آراء الفلاسفة فيما يخص النفس، كما أن منهم من برّر فعله بكون التصوّف نتاج مثاقفة نالت من الفلسفة حظّاً ليس بالهيّن، كما أن منهم من برّر فعله بكون التصوف غير ذي شأن إذا قيس بالمجهود الذهنيّ العظيم الذي بذله المفكرون العرب المسلمون في إرساء دعائم فكر فلسفيّ يوفّق ما بين العقل والدين، لذا سهل إدماج التابع في المتبوع، ومنهم من برّر فعله بأولوية دمج التصوّف في أدبيات الدعوة بَدَل دمجه في تاريخية الفكر، لأنه إن لعب دور الداعية إلى الدين الإسلاميّ، وبخاصة في الأيام الأخيرة في إفريقية الغربية بالذات، فإنه لم يلعب دور التفكير العقلاني بنفس حجم ما لعبه من دور في خصوص مسألة الدعوة.

وهناك نقطة أخرى نودّ إثارتها هنا، وتتعلّق بالمركزية الأوروبية، تلك التي فرضت هذا الدمج وجعلته وجهة سار عليها وإليها الاستشراق ومن لفّ لفّه من مؤرخينا، عربا كانوا أم غير عرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين. إذ لابدّ أن نعرف أن ما سمّوه

مركزا، نسمّيه نحن نقطة في خطّ استرسَل وما زال، بسبب أن الحضارة تنتقل من بين أيدي أمّة كفّت عن الإبداع إلى أيدي أخرى هي في أوج القدرة على تسلّم الأمانة، وبسبب كونية المعرفة، وبسبب سيادة المثاقفة لا تفرّق بين المتخلّف وبين المتقدّم، وبسبب سيادة وسائط الاتصال تعمل على إشاعة المعرفة بين المتخلّف من الناس وبين المتقدّم منهم. لذا فالشكوى من هذه المركزية تسقط، إذ أننا عاملون على تثبيتها فينا، وإلاّ فإننا نلتقي في هذه الشكوى مع الغربيين أنفسهم، أولئك الذين حين اكتشفوا كنوز الفكر الفطريّ لدى إفريقية الزنجية، وكنوز حضارات الهنود الحمر، رأوا أن لهذه المركزية أغراضاً هيْمَنيّة أكثر منها أغراضا معرفية. إنما الذي تنبغي الشكوى منه، هو ذلك الإذعان الطوعيّ لها، هو جعل وجودها المتوهّم وجوداً متجلّياً في العلوم والآداب والأفكار والمناهج. تنبغي الشكوى من حال امرىء يستهلك علوم المركزية ولا ينتجها. تنبغي الشكوى من حال امرىء يقلّد آداب المركزية دون أن يتمثّلها، ودون أن يعرف أن ظروف خلقها ظروف غير ملائمة لمساره. تنبغي الشكوى من حال امرىء يأخذ بالمستجدّ من أفكار المركزية بعد فوات أوانه. (الماركسية والوجودية والبِنْيِوية). تنبغي الشكوى من حال امرىء يخلط بين المناهج ويسيّىء توظيفها حين يضعها في غير ما خلقت له من الموضع. (السيميوتيقيات والبِنْيِويات وجمالية التلقّي واجتماعية الأدب). تنبغي الشكوى من حال امرىء يروّج لهذه المناهج والأفكار والآداب والعلوم ترويجا سيّئا عبر ترجمات سريعة وغير دقيقة وغير مسؤولة. (الوجود والعدم لـ «سارْتر»، مقروء بيُسْرٍ في لغته الفرنسية، وغير مقروء في ترجمة عبد الرحمٰن بَدَوي إلا بجهد جهيد)

تنبغي الشكوى من التبعية المطلقة لهذه المركزية في مجالات الاقتصاد والسياسة والتقنية والثقافة. تبعية تفقد بها الهُوِية المَوْروثة التي تحمّل الحاضر مسؤولية المحافظة عليها وتطويرها من الماضي لغاية ديمومتها بمواصفاتها في مستقبل يتحمّل هو الآخر مسؤولية المحافظة عليها وتطويرها، ويبقى الأمر كذلك إلى ما شاء الله. تبعيّة تؤدي إلى دمج النقيض في النقيض، واستنزاف هذا النقيض استنزافا ذاتيا يستفيد منه نقيضه، واحتواء النقيض الأقوى نقيضه الأضعف احتواء يبدأ كذلك وينتهي إلى تذويب، ونسخ النقيض الأقوى نقيضه الأضعف، لاعلى طريقة حلول النقيض في النقيض، وإنما على طريقة إقصاء الأضعف من النقيضين لصالح بقاء الأقوى منهما.

يحافظ الدمج على ضعف الضعيف وعلى قوة القويّ، لكنهما لا يشكّلان وحدة، بل فاصلا يفصل بين حدّين تناسلا بطريقة اصطناعية. أما الاستنزاف فهجرة الداخل إلى الخارج هجرة تفقد حاسّة التكيّف مع الجهتين، على عكس الاحتواء الذي يتكيّف

فيه الضعيف مع ضعفه، والقويّ مع قوّته، لكن ضرورة التطبيب تفرض سيادة اليد العليا على اليد السفلى. على حين أن التذويب استئصال حدّ من الحدّين، من أجل أن تبقى القضية بالنتيجة فقط، دون التوصّل إليها عن طريق نسبة محمولها إلى موضوعها. وحين يقع الكفّ عن الشكوى يكون ذلك ارهاصا ببدء المسيرة نحو التفرّد والخصوصية واسترداد الهوية.

# الهوامش

(1) Colette Sirat, «*La Philosophie juive au Moyen Âge*». Paris, 1983. (éd. C.N.R.S.). surtout les chapitres que contient la première partie.

(2) Michel Amari, «*Biblioteca arabo sicula de Sicilia*», Palermo, 1857. Fransisco Gabrieli, «*Frederique II et la culture musulmane*», (Revue de l'Histoire, T. I. 1952)

(3) الجزائر، 1986، (ديوان المطبوعات الجامعية)

(4) لقد عكف Jose Garcia Domingues على تحقيق هذا الكتاب منذ مدّة، ولحدّ الآن لم تصلنا أخبار عنه.

(5) S. Pines في كتابه : «مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود». ترجمه إلى العربية محمّد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1946.

(6) T.J. De Boer في كتابه : «تاريخ الفلسفة في الإسلام». ترجمه إلى العربية محمّد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة. 1957 طبعة 4.

(7) Van Mehren في كتابه : «تصوّف أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا». ليدن، 1889.

(8) Ignaz Goldziher في مقدمته الطويلة لكتاب التوحيد لمحمد ابن تومَرْت، نشره «لوسيان» بمدينة الجزائر سنة 1903.

(9) F. Rosenthal في دراسته عن : «أثر الصوفية في اليهودية العربية»، حولية الكلية اليهودية، 15، 1940.

(10) Paul Kraus في كتابه : «من تاريخ الالحاد في الإسلام : كتاب الزمُرُّد لابن الراوندي» (مجلة الدراسات الشرقية. مج. 14. 1934 ص : 93 – 129، 335 – 379)، وقد ترجمه عبد الرحمٰن بَدَوي إلى العربية. القاهرة، 1945.

(11) Asin Palacios في كتابه : «*El Islam cristianisado*» 1931. تُرجم إلى العربية بعنوان : «ابن عربي، حياته ومذهبه»، القاهرة، 1965.

(12) Esteban Lator في بحثه : «*Ibn Sab'īn de Murcia y su Budd al-'Arif*». revue *Al-Andalus*, vol. IX 1944. fas, 2.

(13) Toshihiko Izutsu في كتابه : «*Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*». Paris, 1980.

(14) H. Ritter في كتابه : «كتاب من أناب إلى الله» للمُحاسبي جْلوكشتِدت، 1935.

(15) Bernard Lewis في كتابه : «أصول الإسماعليين والإسماعيلية». كمبردج، 1940. وقد ترجم إلى العربية.

(16) L. Massignon. «*Essais sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*». Paris, 1954.

(17) Henry Corbin في كتابه : «*Histoire de la philosophie islamique*». (Gallimard), Paris, 1964.

(18) D. Macdonald في كتابه : «*Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*», London, 1903.

(19) Reynold Nicholson في كتابه : «في التصوف الإسلامي» ترجمه إلى العربية أبو العلا عفيفي. القاهرة، 1956. كما ترجم له نور الدين شريبه : «الصوفية في الإسلام». القاهرة، 1951.

(20) Miguel Hernandez في كتابه «*Historia del pensamiento en el mundo islamico*», Madrid, 1981. (éd. Alianza Universidad).

(21) W. Ivanov في كتابه : «عقيدة الفاطميين» بومباي، 1936.

(22) Paul Nwyia في كتابه : «*Exégèse coranique et langage mystique*». Beyrouth, 1986. (éd. Dar el-Machreq).

(23) آدم ميتز. «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري». ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة.،القاهرة، 1957. طبعة 2.

(24) ذكرت كتب هؤلاء في الهوامش 6 و17 و20.

(25) ذكر كتاباه في الهامش 19.

(26) Emile Dermenghem, «*Vie des saints musulmans*». Alger, s.d. (éd. Baconnier), et «*Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*», Paris, 1954. (éd. Gallimard).

(27) Van Ess, «*Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî*», Bonn, 1961.

(28) نفس المصدر الذي أشير إليه في الهامش 13.

(29) G. Quadri, «*La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*». Paris, 1947. (éd. Payot)

(30) Dominique Urvoy, «*Penser l'Islam, les présuposés islamiques de l'art de Lull*», Paris, 1980. (éd. J. Vrin)

(31) Joaquin Lomba Fuentes, «*La Filosofia islamica en Zaragoza*». Zaragoza, 1987. (éd. Diputacion general de Aragon).

(32) بِرْنارْد لِويسْ. «أصول الإسماعيليين والإسماعيلية». كمبردج 1940، ترجمه إلى العربية الدكتور أبو ريدة.

(33) إيفانوف. «دليل الأدب الإسماعيلي»، لندن، 1932.

(34) ذكر هذا المصدر في الهامش 22.

(35) بولْ كْراوْس. «المختار من رسائل ابن حيان». القاهرة، 1935.

(36) انظر الهامش 3.

(37) انظر الهامش 8.

(38) أدُولْف فُور. «التشوّف إلى رجال التصوّف» للتّادلي، الرباط، 1958.

(39) André Roman, «*Une vision humaine des fins dernières, le Kitab al-Tawahhum d'al-Muhâsibî*». Paris, 1978. éd. Librairie C. Klincksieck.

(40) Asin Palacios, «*Ibn al-Arîf. Mahâsin al-Majâlis*», Paris, 1933. éd. Geuthner.

(41) S. Munk, «*Mélanges de Philosophie juive et arabe*», Paris, 1927. (2e, éd.).
وحقق النص العربي لكتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون العالِمُ التركي حسين آتاي. القاهرة، د.ت. (مكتبة الثقافة الدينية).

(42) Joaquin Lomba Fuentes. «*La Correccion de los caracteres, Ibn Gabirol*». Zaragoza, 19[illegible]. édi. Prensas Universitarias.

(44) انظر الهامش 16.

(45) Brockelmann, G.A.L, Leiden, 1937.

(46) إيفانوف. «المخطوطات الإسماعيلية في المتحف الأسْيَوي». (نشرة مجمع العلوم، 1917)

(47) انظر الهامش 2.

(48) ف. رورنْتال، «كتب ومخطوطات الكِنْدي». (صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية، 1949)

(49) بِرْنارْد لِويسْ، «مصادر تاريخ الحشّاشين في سورية»، (المرآة، 1952)

(50) ش. بينيس، «مذهب الذرة عند المسلمين». ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، 1946. (مكتبة النهضة المصرية).

(51) عبد الرحمٰن بَدَوي، «الزمان الوجودي». القاهرة، 1955. طبعة 2 (مكتبة النهضة المصرية)

(52) عبد الرحمٰن بَدَوي، «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، القاهرة، 1947، (مكتبة النهضة المصرية).

(53) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط». القاهرة، 1946. (دار الكاتب المصري) ص : 153 - 160.

(54) Voir article «*Catégorie*». *in*, André Lalande. «*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*», Paris, 1968. éd. 10ᵉ. (P.U.F), et voir Khalil Georr dans «*Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*», Beyrouth, 1948. éd. Institut Français de Damas.

(55) انظر الفصل الذي كتبه مكْسيم رودِنْسون في كتاب : «تراث الإسلام» بعنوان : «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية». وانظر «تراث الإسلام»، تصنيف شاخت و بوزْوُورْث، ترجمة محمّد زُهير السمْهوري، الكويت 1978. سلسلة «عالم المعرفة»، غشت 1978. عدد 8. ص : 27 - 100

(56) انظر : G. G. Scholem, «*La Cabbale et sa symbolique*», Paris, 1980. éd. Payot ; et encore du même auteur : «*Le Zohar, le livre de la splendeur*», Paris, 1980. (éd. Payot) ; et encore du même auteur : «*Les grands courants de la mystique juive*», Paris, 1973. (éd. Payot).

(57) Colette Sirat, «*La philosophie juive au Moyen Âge, selon les textes manuscrits et imprimés*», pp : 306 - 379

(58) أَنْخِل بالِنْثْيا، «تاريخ الفكر الأندلسي». ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، 1955. طبعة 1. ص : 488 - 503.

(59) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، القاهرة 1946، (دار الكاتب المصري). وانظر أيضا : عبد الرحمٰن بَدَوي. «فلسفة العصور الوسطى». القاهرة، 1969. طبعة 2. (مكتبة النهضة المصرية). وانظر أيضا : عبده فرّاج، «معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى». القاهرة، 1969. طبعة 1. (مكتبة الأنجلو مصرية) : et voir encore Etienne Gilson, «*L'esprit de la philosophie médiévale*». Paris, éd. Vrin, surtout le Ch. XX : «*Le Moyen Âge et la philosophie*».

(60) جرى على ذلك عدد من المستشرقين ذكرنا بعضهم سابقا.

(61) انظر الهوامش 16 و 17.

(62) Georges Vajda, «*Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*», Paris, 1947, éd. Vrin.

(63) Asin Placios, «*La espiritualidad de al-Gazel y su sentido cristiano*», Madrid, 1934 ; et voir encore la note n° II.

(64) Serge Beaurecueil, «*Gazzali et Saint Thomas d'Aquin, essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtisad et comparaison avec les voies thomistes*». *BFAO, T. 46. 1947.*

(65) Harry Austryn Wolfson, «*The philosophy of Spinoza*», London, 1983. T. I, p : 30 T. II, p : 151

(66) أنظر الهامش 63.

(67) في كتابَيه : «الجديد في الحكمة». تحقيق حميد الكبيسي. بغداد، 1982. (مطبعة جامعة بغداد)، و«تنقيح الأبحاث في المِلل الثلاث»، تحقيق موشي بيرمان، لوس أنْجلِسْ، 1947. وانظر أيضا : أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري. في كتابه : «تخجيل من حرّف الإنجيل»، تحقيق محمد حسنين. (أطروحة لنيل دكتورة السلك الثالث من جامعة باريس (السوربون) 1970. مرقونة بمكتبة الكلّية.

(68) Régis Blachère et J. Sauvaget, «*Règles pour édition et traduction de textes arabes*». Paris, 1953. éd. «Les belles lettres».

(69) انظر الهامش 55.

(70) حنّا الفاخوري وخليل الجر. «تاريخ الفلسفة العربية». بيروت، 1957. طبعة دار المعارف. وانظر أيضا : جميل صليبا، «تاريخ الفلسفة العربية»، بيروت، 1973، طبعة 1. دار الكتاب اللبناني. وأيضا : يوحنّا قمير. «أصول الفلسفة العربية». بيروت، 1958. المطبعة الكاثوليكية.

(71) محمد لطفي جمعة. «تاريخ فلاسفة الإسلام». القاهرة، د.ت. ودون ذكر لدار النشر ولا للطبعة. وانظر إبراهيم مدكور، «في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق». القاهرة، 1968. طبعة 2، دار المعارف. وأيضاً محمد عزيز الحبابي. «*De l'Etre à la Personne, essai de personnalisme réaliste*», Paris, 1954. éd. P.U.F.

(72) حسين مُروّة، «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية». بيروت، 1979. (دار الفارابي) جزآن.

(73) طيّب تيزيني، «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط». دمشق، 1971. (دار دمشق).
Mohammed Arkoun, «*La pensée arabe*». Paris, 1975. éd. PUF. (Coll. QUE SAIS-JE ?).

(74) مصطفى عبد الرازق، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية». القاهرة، 1959. طبعة 2 (لجنة التأليف والترجمة والنشر). وانظر : محمّد إقبال، «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، ترجمة عبّاس محمود، القاهرة، 1955، (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر). وانظر : أبو الأعلى المَوْدودي، «أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، معضلات الاقتصاد وحلّها في الإسلام»، ترجمة محمّد عاصم الحدّاد، درعون – لبنان، 1969.

(75) Ernest Renan, «*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*», Paris, S.D. 6° éd. T. I, pp.4 - 5 ; voir Léon Gauthier, «*Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*», Paris, 1923, p.121.

(76) الوهّابيون التيْمَويون.

(77) شكيب أرْسَلان، «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم ؟»، القاهرة، 1939. طبعة 3. (مطبعة عيسى البابي الحلَبي).

(78) أنْور الجُندي، «سموم الاستشراق والمستشرقين»، بيروت، 1985. (دار الجيْل، بيروت. ومكتبة التراث الإسلامي، القاهرة). وانظر : مالك بن نبي، «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، بيروت، 1969. طبعة 1 (دار الإرشاد) وانظر أيضا له : «فكرة الأفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر بَانْدونْغ»، دمشق، 1979، (دار الفكر).

(79) محمّد عابد الجابري، «مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية»، الرياض، 1985. (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. مكتب التربية العربي لدول الخليج) جزء 1. ص : 305 – 338.

(80) إدْوارْد سعيد، «الاستشراق، المعرفة والسلطة والإنشاء»، بيروت، 1981. ترجمة كمال أبو ديب. طبعة 1. (مؤسسة الأبحاث العربية).

(81) محمّد ياسين عريبي، «الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي»، الرباط، 1991. (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية) جزء 1. ص : 129 – 226.

## مراجع للتوسّع في الموضوع


– أحمد الشرباصي، «التصوّف عند المستشرقين»، القاهرة، 1966، (مطبعة نور الأمل).
– إسحق موسى الحسيني، «الاستشراق، نشأته وتطوره وأهدافه»، القاهرة، 1967، (مطبعة الأزهر).
– حسين الهَراوي، «المستشرقون والإسلام»، القاهرة، 1936، (مطبعة المنار).
– حلمي علي مرزوق، «قضايا الأمة العربية في الاستعمار والاستشراق والصهيونية»، القاهرة، 1970، (دار المعارف).
– زكريا هاشم زكريا، «المستشرقون والإسلام»، القاهرة، 1965، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية).
– علي حسن الخربوطلي، «المستشرقون والتاريخ الإسلامي»، القاهرة، 1970، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية).
– عبد الفتاح القاضي، «القراءات في نظر المستشرقين والمُلْحدين»، القاهرة، 1972، (الشركة المصرية للطباعة والنشر).
– محمد الغزالي، «دفاع عن العقيدة والشريعة ضدّ مطاعن المستشرقين»، القاهرة، 1964، (دار الكتب الحديثة).
– محمد محمد أبو شهبة، «دفاع عن السنّة وردّ شِبْه المستشرقين والكتّاب المعاصرين»، القاهرة، 1967، (مطبعة الأزهر).
– أحمد سمايلوفيتْش، «فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر»، القاهرة، 1980، (دار المعارف).
– محمّد حمدي زقزوق، «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»، قطَر، 1983، (مطابع الدوحة الحديثة)
– نجيب العقيقي، «المستشرقون»، القاهرة، 1964، طبعة 2، (دار المعارف)، جزء 1، 1965، جزء 2، و3.
– عبد الرحمٰن بدَوي، «موسوعة المستشرقين»، بيروت، 1984، طبعة 1، (دار العلم للملايين).


### المجلاّت


–الفكر العربي، عدد 31، (يناير – مارس) س. 5. 1983
– الفكر العربي، عدد 32، (أبريل – يونيو) س. 5. 1983.
– الباحث، عدد 13، (سبتمبر – أكتوبر) س. 3. 1980.
– الباحث، عدد 25، س. 5. 1983.
– الفكر العربي، الأعداد : 20، 21، 22. (صيف 1982).
– الفكر العربي، العددان : 30، 31. (صيف 1984).

# موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلَفية الحديثة بالمغرب

محمد المكّي الناصري

حضرات السادة،

أستسمحُكم أن تتركوا لي حصّة في هذه الندوة لأتحدّث إليكم بحديث – ليس بحثاً ولا دراسة – عن موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السلَفية الحديثة بالمغرب. ذلك أنني لم أستطع أن أنجز البحث بالأسلوب الذي يرقى إلى مستوى السادة الأساتذة الحاضرين أعضاء الأكاديمية والخبراء المدعوّين، ولكنني، كما يُقال، «مالا يُدْركُ كلّه لا يُتركُ كلّه»، فهذه الكلمة إنما هي تمهيد لبحث سيتم عندما تتهيأ للطبع أعمال هذه الندوة كاملةً ويصلكم ذلك إن شاء الله.(1)

يتناول هذا الحديث النقط الآتية : التعريف بالسّلفية الحديثة في المغرب، ما هي ؟ وكيف بدأت في صورة فكرة ؟ ثم تطوّرت إلى أن أصبحت حركة، ثم معركة. فِعلُ هذه الحركة وردّ الفعل المضادّ. المواجهة الكتابية بين أنصارها وخصومها التي تحوّلت إلى نوع من العنف بين الطرفين. صدى هذه الحركة في الخارج. تفسير هذه الحركة من قِبَلِ الاستشراق الفرنسي. التعليق عليها من قِبل الصحافة الفرنسية. نموذج من التعليق بالاستِحسان ونموذج من التعليق المضاد. أيهما السابق، الوطنية أم السلَفية ؟ صدى هذه الحركة في الشرق وموقف بعض المفكّرين الشرقيين منها. وأخيراً نموذج من حملات الشباب السلَفي كان يقوم بها ضدّ الواجهة الأخرى.

السلَفية الحديثة في المغرب، أبدأ تاريخَها من وصوْل الشيخ أبي شُعَيب الدكّالي إلى عاصمة المملكة سنة 1920، عندما بدأ يعالج دروس التفسير والحديث. واختار لتدريس ذلك الزاوِيةَ الناصرية بالرباط. كان السارد الذي بدأ يسرد عليه الحديث هو أخ هذا المخاطِب لكم محمّد بن اليَمني الناصري رحمه الله، وكان بجانبه أيضاً كاتب

أديب شجاع هو محمد الجَزُولي، وكلاهما تولّيا الدعاية لحضور دروس الشيخ أبي شُعَيب الدكّالي، إذ لا يزال وقتئذ غير معروف في الرباط. ابتدأ دروسَه في التفسير والحديث سنة 1920، وفي تلك السنة ختم بعض الكتب الحديثية. وكان الأخ السارد الذي يسْرد عليه ينتهز فرصة الختم لإلقاء قصيدة تعبّر عن الفكرة السلفية في مواجهة الفكرة الطُّرقية. كانت القصيدة إشادة بالرّوح السلفية والتجديد والإصلاح الديني والهجوم على بعض المظاهر التي برزت في بعض الطّرُق من البِدَع التي لا تقبلها الفطرة ولا الحضارة الإسلامية، برزت في طائفة عِيساوَة وطائفة حمادْشَة وطائفة الغازِيين. عدّة طرُق تردّت في فهم التصوّف إلى الأخذ بأشكال منبوذة وغير مقبولة لا شرعاً ولا طبعاً. ومن سنة 1920 – ووقتئذ كنّا شباباً طلبة لا نزال نحضر هذه الدروس ونتغذى بحديثها – أحْيى الشيخ أبو شعيب رحمه الله دروس الحديث النبوي الشريف وأحيى تفسير القرآن الكريم بعدما كانا قد أصبحا مجهولين في الأوساط العلمية المغربية، وفي القرويّين وغيرها. حاول المرحوم أحمد بن خالد الناصري دراسة التفسير وقيادة حركة الإصلاح ضد هذه البدع التي ظهرت في الطرُق، فشرع في قراءة التفسير في مدينة سَلاً بالزاوية الناصرية بتفسير «الخازن»، وهو من التفاسير الجيّدة الجامعة لخلاصة عدّة تفاسير مهمّة. وأخذ يعطي للطلبة قِسْطاً من الدرس يناسب مداركهم، وفي نهاية كل درس يخصّص فترة للعَوامّ. وفي هذه الفترة – دائماً اعتماداً على الكتاب والسنّة – كان يهاجم هذه المظاهر التي يراها مبتدعة وغير داخلة في الدّين. وسرعان ما قامت بعض الطرُق بمهاجمته والتظاهر حول بيته استنكاراً لما يقوم به، واضطرت السلطة في ذلك الوقت أن تطلب منه إيقاف درس التفسير. وكان ذلك في عهد السلطان مولاي الحَسَن رحمة الله عليه، رغم أنه كان محبوباً عند مولاي الحسن ومعروفا لديه. ومنذ ذلك الوقت ماتت هذه المحاولة..

كان الشيخ أبو شُعَيب الدكّالي، وهو وزير العدل، وحافظ مُحَدّث، لا يفتقر إلى تزكية علماء المغرب التّقليديين، لأن عنده من الباع والمعرفة الحظ الأوفر. كان شجاعاً يعرف كيف يخاطب الجمهور. فكلّما جاء حديث أو آية تناقض ما عليه الناس من بدع ومحْدثات يقول : «تلك بدعة ظالّة ينبغي محاربتها». ويستشهد بما جاء في كتاب الله وفي حديث رسول الله ﷺ. ويكشف بذلك زيف كثير من المفاهيم التي كانت وقتئذ تعتبر داخلة في الدّين ومقبولة عند العلماء التقليديين. وكنا نحن الطلبة نقبِل على حضور دروس الشيخ، ونتغذّى بها لنتعرّف على أن هذه بِدْعة وهذه سُنّة، وهذا ظلال، وهذا حقّ. أخذ هذا الرصيد يجتمع في أذهاننا وفي أفكارنا. فلم تمرّ سنتان

على دروس الشيخ رحمه الله – من سنة 1920 إلى سنة 1922 – حتى تكوّنت من جماعتنا خَليّة سِريّة سمّيناها «الرّابطة المغربية»، رابطة بنيناها على نفس المنوال الذي عرفناه في الجمعيات السّرية حسب ما قرأناه، وكان شعارنا «الاستقلال التام أو الموت الزُّآم». في هذه الخليّة كنا نقول : «الشيخ شُعَيب يقول : هذا باطل وهذا صحيح وهذه بدعة وهذه سُنّة، ولكن هذا كلّه يبقى في المجال النظري، ويتحدث الناس عنه كَفِكْرَة. ألا يصوغ أن نكتب رسالة نهاجم فيها هذه الأباطيل ونخرج من الفكرة إلى الحَركة عَمَلاً بقوله تعالى : ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَآمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ ؟». على ضوء هذا الاتجاه كتبتُ رسالة «إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة» في فصول خفيفة ولكنها تؤدّي الغرض والمحتوى. لم نُنْكِر التصوّف ولا خصوصية الأولياء الصالحين. اعترفنا بذلك طبقاً لما هو معروف، لكن استنكرنا في هذه الرسالة تلك المظاهر التي يُنكرها الدّين وينكرها الطبع.

كان المُنتظر من هذه الرسالة أنها ستحرّك الساكن في الموضوع، ولكن لاتعتبر خروجاً عن الدّين، ولا إلحاداً من الشباب. وكتبناها على أساس أنها سنخرج بها إلى المعركة. فالفكرة إذن لا ينبغي أن تبقى حبيسة المجالس العلميّة، بل ينبغي أن يُكتب عنها ويتحرّك الناس على إثرها ويظهر لها أنصارُها في مواجهة الآخرين. هذه الرسالة ألّفتُها في سنة 1922. وفي طليعتها تحدّثتُ عن الشباب العصري المتشبع بالوطنية والذي يناصر أفكارنا ويرى أن من واجبه الدخول إلى جانبنا في المعركة. ولتوضيح الطابع الذي يقتضي الإعلان والمواجهة وضعتُ كلمة في طليعتها للزعيم المصري مُصطفى كامِل : «إن سبل خدمة الوطن عديدة وإن أهمها إعلان الحقيقة في كل بلد، وفي كل زمان». أخذنا هذه الكلمة شعاراً. وأخذنا من شعر الزهاوي :

هي الحقيقة أرضاها وإن غضبوا ... وأدعيها وإن صاحوا وإن جلبوا
أقولها غير هياب وإن حنقوا ... وإن أهانوا وإن سبّوا وإن كلموا
ولستُ أوّل من أبدى نصيحته ... لقومه فأتاه منهم العطب

تذاكرْنا هل حان الوقت لطبع الرسالة، علماً بأننا لا نزال ضعافاً. في سنة 1920 التي بدأت مع الشيخ أبي شعيب الدّكالي، ألقى كل من محمّد الجَزولي قصيدة عصماء سلَفية، وألقى محمّد بن اليمني الناصري قصيدة سلفية كذلك. أما أنا فقد كَتبتُ الرسالةَ وبقيتُ محتفظاً بها إلى سنة 1925، حتى يقوى الجمع ويتكتّل الشباب أكثر، لاسيما أننا كنا لا نملك مطبعة عربية، ولم يكن وقتئذ في السوق إلاّ «مطبعة السعادة» الحكومية.

لذلك كان يجب أن تتم الطباعة في الخارج، وكان ذلك في تونس، في «مطبعة النهضة»، إذ لما قرأ صاحب المطبعة الرسالة أعجبته وزكّاها بتقريظ من عنده.

كنا مقبلين إذن على معركة، وكان من الواجب قبل إعلانها أن نبحث عن تزكيّة من كبار العلماء، فعرضتُ الرسالة مع أخي سيدي الحاج رحمه الله على الشيخ سيدي المكّي البطاوْري شيخ الجماعة، فقرّظها، ثم على الفقيه الحَجْوي، وكان مندوباً للمعارف وأصبح من بعد وزيراً، وهو أيضاً من شيوخنا، فاستحسنها كذلك وقرظها، ثم على أبي جَنْدار، أستاذي في الأدب والإنشاء، فقرظها كذلك قبل أن نعلن طبعها. كانت هذه التقاريظ موجودة فخرجَتْ مع الرسالة مطبوعة.

هكذا أصبحت الرسالة مقبولةً ومُزكّاةً من شخصيات كبيرة سنواجه بها الذين يهاجمون أفكارنا. طُبعت الرسالة سنة 1925 وخرجَتْ إلى الوجود وعادت من تونس، فأخذنا في توزيعها، وبعثنا قسماً إلى المنطقة الخليفية في شمال المغرب، وكان وزير العدل فيها الفقيهُ الرّهُوني رحمه الله، وكان منتمياً إلى بعض الطُّرق، فصادر الرسالة ومنعها باعتبار أنها خارجة عن العادة. وبعد فترة وجيزة، اقتضى نظر الجماعة المضادّة للسلَفية أن تصدر رسالة بتوقيع أحد زملائنا من أقراننا رحمه الله، هو سيدي الشرقي الشرقاوي، واسمها «غاية الانتصار ونهاية الانكسار لصاحب الإظهار». في هذه الرسالة كفّرَنا زميلُنا جميعاً، لأننا ضدّ الأولياء والصّالحين، ولأننا أعداء الله ! هاجَت هيْئات الطُّرق التي شنّعنا بها كعِيساوَة وحْمادْشَة وغيرهم. فما وسعهم إلاّ أن ذهبوا عند شيْخ الجماعة السيد المكي البطاوْري، وقالوا له بهذا المعنى : ما هذا ؟ هذا الطفل فعل هذا وأنت قرّظْتَ له، فأجابهم بإن لا علم له بالأمر.

في ذلك الحين، أخذنا النسخة الخطّية لتقريظ الشيخ البطاوري، ووضعنا لها صورة فوتوغرافية وكتبنا حولها تعريفاً بخطّه بواسطة العدول على أنه خط يمين الشيخ سيدي المكي البطاوْري. وأشعنا بين الناس أن هذه مؤامرة، والشيخ لا يمكن أن يتنكر لخطّه ولا لرأيه الذي صدر عنه من قبل، وأن هذه الفعلة من أكاذيبهم أيضاً أضافوها إلى ما يقومون به ضدّنا.

الآن بدأت المجابهة ! رسالة تؤيد السلَفية، وشيوخ يتحدّثون عنها، ولكن لم يكتُبوا للناس شيئاً فيه تعبير عن موقفهم، وجهة أخرى تردّ على الرسالة. وكانت نقطة الخلاف بين الفريقين تتلخّص في هذا السؤال : مَنْ مَعَهُ الحقّ ؟ هذا الفريق أم ذاك ؟ في هذا السياق، ونحن طلبة نقرأ المُتُون على شيوخنا، ونقرأ صحيح البخاري والتفسير

والبلاغة، ومقرّرات ذلك الزمان إلخ... كنا ننتهز فرصة الخَتَمات لنلقي في كل خَتْمَة قصيدة سلَفية نهاجم فيها ما نراه مخالفاً للدين الحنيف. وكانت العادة في الرباط أن الختمات يحضرها أعيان سَلاَ والرِّباط، بحيث كانت هي فرصتنا الوحيدة لإبراز أفكارنا وإشاعتها ووضعها بين مؤيدين ومُنْكرين. ووصل صدى هذه الرسالة الصغيرة إلى إخواننا في فاس وتطوان. ومن جملة الإخوان الذين اطّلعوا عليها – لأننا بعثناها أيضاً للبيع في المكتبات – الزميل سيدي علاّل الفاسي رحمه الله، والزميل المرحوم سيدي حسن بوعياد، فكتبا عنها أيضاً يزكّيانها في جريدة كانت تصدر في طنجة اسمها «إظهار الحق». وصلتنا هذه الجريدة فاكتشفنا فيها علال الفاسي الذي لم نكن نعرفه، وحسن بوعياد. يالها من غنيمة ! فاتصلنا بهما، وأصبح الفقيه محمّد غازي ينوب عن الرابطة المغربية، وكان رحمه الله مدير المدرسة الناصرية، لأنه كان الجامع للشبيبة التي توجد هناك، وكانت كلها تتعاون معه وتعينه في دروس الزاوية الناصرية. وهكذا مضت الحركة.

أما كتاب «غاية الانتصار ونهاية الانكسار»، فتكوّن حوله جمع كبير، وكان لابدّ لنا من الردّ على هذا الكتاب ومهاجمته. وأصبحت الجماعة التي انضوت في هذه الحركة كلّها متحمّسة للردّ بكتاب «ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار». وما كاد هذا الكتاب يطبع حتى تقدمت الجماعة التي تمثل الشباب السلَفي إلى تقريظه والإعلان عن أفكارها في بدايته. فهناك التقريظ الأول لمحمّد اليَزيدي وهو من جماعتنا، ومما كتبه : «هذه مرآة تشخص ما يخالج فكر حزب الإصلاح»، إلى أن قال : «فبهذا الكتاب تنفّس الصبّح عن الحقيقة، وانبثقت أشعّة أنوارها». وجاء التقريظ الثاني لزميلنا علاّل الفاسي رحمه الله الذي قال : «طالعتُ فصولاً من كتابك، فأُعجبت بأسلوبه الكبير إعجابي بما تضمنه من الأفكار العالية والرأي السديد، سِرْ في طريقك متمسّكاً بحبل ربّك الذي لا ينفصم». والتقريظ الآخر كان للمرحوم عُمَر بن عبد الجليل، ومن جملة ما قال فيه : «نحن شباب القوم، روح الأمة في حاضرها وأملها في مستقبلها، لانرضى بأن نستكين لخصومنا». وجاء تقريظ محمّد بن عبّاس القبّاج : «نحن إذا بحثنا دقيقاً عن موجبات تأخرنا وأسباب ضعفنا نجد أن مصدر ذلك هو تركنا لهداية القرآن وإعراضنا عن أصول ديننا».

الآن انتقلت المسألة من طور الفكرة إلى طور الحركة. كان المجتمع المغربي وقتئذ كلّه مؤلفاً في طُرُق، كل مجموعة في طريقة منعزلة عن الأخرى، ومنغلقةً على نفسها، ولا يوجد أي جامع للشعب ككل. كل من انتمى إلى طريقة اعتبر نفسه هو الذي

على حق، عنده السعادة ولا علاقة له بالآخرين. فأي فكرة يراد أن تصل إلى المجموعة الشّعبية ؟ إنها فكرة الوطن وفكرة الدفاع عن المقدّسات وفكرة مناهضة الاستعمار. فهذه الأفكار لا يمكن أن تصل الناس وهم متفَرقون، وأفكارهم مليئة بكثير من الأوهام والخرافات.

عندما بدأت المواجهة وأصبح حديث الناس عن الكتب والمقالات التي تنشر، دخلت الصحافة في المعركة. ونحن وقتئذ في المغرب لا صحافة لنا. فأخذنا نستعمل الصحافة الجزائرية والصحافة التونسية، وفي طليعتها «الشهاب» لعبد الحميد بن باديس رحمه الله، و«الوزير» من تونس، وعدد آخر من الجرائد. وأصبحت جماعتنا تكتب المقالات لتأييد خطّتها. أما الآخرون فكانوا كذلك يكتبون العكس، كانت جريدة «البلاغ» هي التي ينشر فيها الطرُقيون أفكارهم، وكانت هناك مجادلات دائمة عمّت أصداءها المغرب وتونس والجزائر. النزاع قائم بين طائفتين متعارضتين، والسبب في النزاع تطرّف الذين اعتبروا السلفيّين كفّاراً وزنادقة، فاضطرّت الجماعة إلى أن تواجههم بما يماثل ذلك.

أما الفرنسيون فكانوا بالمرصاد، وكانوا يتساءلون : ماذا جرى ؟ كان المغرب هادئاً، وكان الماء فيه راكضاً، فمن أين أتى هذا الذي حرّك الماء ؟ وما الغرض من كل ما يقع بالساحة ؟ فتدخلتْ أولاً الصحافة الفرنسية التي تؤيد، من وجهة نظرها، وصحافة تهاجم من وجهة نظر أخرى. ثم أخذ المستشرقون يعالجون هذا الموضوع أيضاً ويعلّلونه ويأوّلونه. وسؤالهم كان : هل هذه الحركة فرع للوهّابية الشرقية، أم حركة جديدة متميّزة عن ما هو في الشرق ؟ وأخذت الصحافة الفرنسية، وفي طليعتها صحيفتا «ليكو دي ماروك» L'écho du Maroc و«لافيجي ماروكان» La vigie marocaine، تحارب الفكرة السلَفية، من ذلك مقال بتاريخ 18 شتنبر 1926 تحت عنوان «دمّ وشمس» (Sang et soleil)، إشارةً إلى عمل حمّادْشَة الذين يضربون رؤوسهم في الشمس. هذا المقال كلّه مكتوب في تأييد هذه الطوائف، والتنويه بالخدمات التي أدّتها بعض الطُّرق للاستعمار الفرنسي بالمغرب، والتركيز بالخصوص على أن هذه الجماعات الطرقية بعضها كان له أثر كبير في القضاء على الثورة الوطنية التي قام بها محمد بن عبد الكريم الخطّابي. وتساءل كاتب المقال : ماهو الموقف الذي ينبغي أن تقفه فرنسا بين الطرفين المتنازعين ؟ وأجاب : «نحن على علم من أن توغّلنا في المغرب وتغلغلنا فيه كان بمساعدة الطرق، وعلى الدولة الحامية أن تختار بين الحسن والقبيح دون أن نتدخل في الصّراعات الدينية حذراً من أن نلعب ورقة خاسرة، فَلْنَعِنْ هؤلاء الذين

لا يحبّوننا ونحتفظ في جميع الأحوال بهذه الطرق التي يمكن عند الحاجة أن تقوم بدور وسطاء ومساعدين لصالحنا». هذا النوع من الصحافة كلّه كتب على هذه النغمة باعتبار أن بعض الطرق تعاونت مع الاستعمار قبل دخوله المغرب وبعده، ولكن ليست كل الطرق، فهم يجمعون كل شيء ويعتبرون أيّ هجوم على هذه الطرق هو هجوم على فرنسا ومقاومة لسياستها.

وثمّة صحافة تناصر السلَفية وتدعو إلى التحرّر من الأوهام والخرافات. فهذه صحيفة «لوريفاي دي ماروك» Le réveil du Maroc كانت ممّن يناصر السلفية في مقال بتاريخ 23 يوليوز 1927 بمناسبة حجز بعض الجرائد. لمّا ازدهرت الحركة السلفية ووصلت أوجها عام 1927، كان ردّ الفعل الفرنسي هو منع الصحف السلفية كلّها من دخول المغرب. وبمناسبة هذا الحجز الذي فرض على «الشهاب» و«الوزير» وغيرهما كتبت Le réveil du Maroc مقالاً في هذا التاريخ أشارت فيه إلى منع «البرق» و«الشهاب»، وقالت إن La vigie marocaine بالغت كثيراً في تأييد المنع الذي وقع للصحافة التي تؤيد السلفية، وأن هذا الأمر غير صالح لأن هذه الطرق فيها أيضاً ما يشابه الجمعيات الدينية التي كانت قبل الثورة الفرنسية، والتي كانت تستغلّ الشعب وتبتز أمواله. ثم يقول : «حقّاً إن تلك الطرق كانت لنا عوناً فيما سلف، أما الآن فغايتها مقصورة على استعباد الشعب وتظليل أفكاره بالخرافات المنافية لروح القرآن». هذا النوع من الصّحافة يدلّ على أن الفكرة لم تبق فكرة نظرية، ولكن أصبحت مثار جدل بين فريقين ظاهرين في المجتمع، ممّا جعل الفرنسيين ينتبهون أكثر فأكثر.

هنا تدخّل الاستشراق الفرنسي في الموضوع. لقد ألقى «ميشو بِللير» محاضرة على المذهب الوهّابي نشرتها بعد ذلك مجلّة الاستعلامات الفرنسية» Les renseignements coloniaux حيث قال، على عادته : «لم يُمارَس الإسلام قطّ في المغرب بشكل تام، ولم يُطبّق أبداً في المغرب بشكل خالٍ من الشوائب، وهذا المذهب الذي ظهر هو مذهب وهّابي سيفشل لا محالة، ولن يصل إلى غايته حتى يرجع الإسلام إلى طهارته الأولى»، بحيث إن الإسلام، بزعمه، لم يدخل المغرب، ولم يسبق للمغاربة أن قبلوه، فهم يتمسّكون بكذا وكذا... فلذلك لا أهمية لهذه الحركة !

«حقّاً، فالعلماء والمثقفون عندهم نفس الأفكار التي عند الوهّابيين (هكذا يقول) وآراء ابن تيمية معروفة ومتدارسة بالمغرب منذ مدّة، لكن لا يتعلق الأمر إلاّ بنظريات أكاديمية صرفة ليس لها تأثير على مشاعر مجموع البلاد، فلا محلّ إذاً للقلق كثيراً من الحركة الوهّابية القائمة». إنه أدخل السلَفية المغربية الحديثة في نطاق الوهابية.

هنا تصدّى له «هنْري لاوُوسْت» Henri Laoust لإعطاء فكرة عن السلفية بأنها ليست وهّابية وإنما هي حركة سلفية للتجديد والإصلاح. ونشر بحثاً عن الحركة الإصلاحية السّنيّة المعروفة بالسلفية، وترجم بحثه الأستاذ أحمد حسن الوزاني رحمة الله عليه في سبع حلقات. لكن «لاَوُوسْتْ» فَهِمَ القصد الأساسي من الحركة السلفية وأنها ليست حركة رجعية، ولا حركة منغلقة، فقال «إن حركة الإصلاح السّنّي لا تعارض في أن يزدهر المذهب ويغتني بكثير من الآراء والنظريات، وأن يقتبس من العناصر - وإن كانت أجنبية - ما فيه خير وصلاح للإسلام، وأما ما يوحي به هذا الحزب من الإصلاح والرجوع إلى السلف الصالح، فليس معناه رجوع إلى الجمود وإلى التأخر، ولكن هو تقليد إيجابي لأن أولائك الأجداد الذين ينتسب إليهم هؤلاء السلفيون عرفوا كيف يكونون مجدّدين في عصرهم، وذلك بفضل الروح العلمية التي سلكوها وتهيأت لها حركة السلفية منذ البداية، بالإضافة إلى أن الحركة السلفية القائمة بالمغرب هي مرتبطة بالمذهب المالِكي، على خلاف الوهّابية المرتبطة بالمذهب الحنبلي. والفرق كبير بين مذهب مالِك الذي يقول بالمصالح المرسَلة ويفتح الباب في وجه التطور بالنسبة لغيره، وبين المذهب الحنبلي». وهكذا صحّح «لاوُوسْتْ» الغلط الذي وقع فيه «ميشو بلّير». وفعلاً إن حركتنا السلفية لم تكن وهابية، فهي لم تكن لهدم الأضرحة ولا لجعل الناس مشركين غير مؤمنين، ولا لإنكار وجود أولياء وصالحين، ولا لإنكار الكرامات، هذا شيء لم يدُرْ في خَلَد السلفية المغربية الحديثة لأنها منتمية إلى مذهب مالك، ولها تاريخ حافل، بحيث نجد أن أبا بكر الطرطوشي من المالكية، وابن الحاج صاحب «المدخل» مالكي، وأبا بكر العباس الونشَريسي، وأبا العباس زرّوق، وعلي بن ميمون الأندلسي، وأحمد بن عبد السلام الأندلسي، وأحمد بن عبد السلام بناني، ومحمد بن عبد السلام الناصري. هؤلاء كلهم تحدّثوا عن السلفية، فالسلفية المغربية ليست متطفلة على أن تأخذ من غيرها، ولكن عندها تقاليد ثابتة وراسخة، وهي سلفية معتدلة تسعى إلى استبعاد البِدَع عن الإسلام والحفاظ على أصوله الحقيقية.

وبالنسبة للسلفية التي ظهرت على إثر حركة الشيخ أبي شعيب الدكّالي، كان الغرض منها إزالة حجّة للاستعمار الفرنسي، كان يستعملها وينتفع بها، بحيث كانت «السينما» تأخذ صوَراً عن المظاهر العيساوية والحَمْدوشية والغازية، وما أشبه ذلك وتقول هذا هو شعب المغرب. بحيث صورة المغرب وسمعته - حسب زعمهم - كانا دائماً في الحضيض، وأنّنا شعب لا يتمسّك بالإسلام ولا بالحضارة.

أشرتُ فعلاً إلى السلفيّة الحديثة في المغرب كيف بدأت في صورة فكرة، وقلتُ

هذا حديث فقط وليس بحثاً. وتطوّرت الأمور إلى أن أصبحت حركة ثم معركة من بعد، حتى أصبح فيها العنف وأصبح فيها الاستعداء بالاستعمار على السلفية، بحيث تكتب المقالات في المجلاّت الفرنسية ضدّ السلفية من علماء ومن أشخاص مغاربة كبار. وأتينا بنموذج من التعليق بالاستحسان وبتعليق مضاد. قيل لنا أيهما السابق الوطنية أم السلفية ؟ وأنا كشاهد عيان أعتقد أن الرابطة المغربية بدأت وطنية، ولم تفكّر في السلَفية إلاّ كويسلة لتطهير الأفكار ممّا ينافي الفكرة الوطنية حتى لا تبقى تلك الأوهام شاغلة للناس، وحتى لا يبقى مصير الشعب في يد شيوخ يغرّرون بالناس ويظلّلونهم، لتفتح الباب في وجه فكرة جماعية يلتقي فيها جميع المغاربة طُرقيين وغير طُرقيين، فيسير الجميع في خطّة واحدة. وهذا فعلاً ما وقع، فقد خرجت الحركة السلفية في طريقها، والوطنية تجمع المغاربة كافّةً، والكل يعتبر أن الحركة الوطنية أساس جوهري لإحياء الأمة ولإحياء مجدها. وانتهى الأمر، على خلاف ما كان يظنه بعض الطُرقيين بأن الحركة السلفية معادية لكل الطرق ومعادية للتّصوّف، وأنها تنكر الكرامات. بالعكس، إنها حركة تطهير وتغيير وتحرير. وذلك هو الذي مهّد الطريق لنشر الفكرة الوطنية وإشعاعها بشكل أوسع، لأن الأفكار أصبحت تتقبلها، بعدما كانت الجماعات الطرقية منغلقة على نفسها، لا تشارك طريقة معيّنة طريقة أخرى في أي شيء. أصبحت الفكرة الوطنية ملتقى الجميع، وأفادت الجميع.

انتصرت الفكرة الوطنية ووصلت إلى غايتها. وجاء الاستقلال، ولم يبق لهذه الحركة أي صراع مع الطرق، وكأن الأحزاب السياسية أحسّت أن مهمتها من الناحية السلفية أصبحت كاملة، ولذلك استرجعت الطرق، كما ترون اليوم، نشاطها في كل جهة، سواء منها ما كان لها ماضٍ جيّد أو غير جيّد ! ولكن الذين يريدون خدمة الدعوة الإسلامية لا يزالون مصرّين على نشر إسلام سليم من الخرافات والأوهام بكلّ الوسائل. ورابطة علماء المغرب هي في طليعة هؤلاء الذين يعملون على نشر الإسلام نشراً حقيقياً بوجه صحيح وسليم، لكن في نطاقها لا معارضة بين الطرق وبين السلَف، بل هي لقاء للجميع في حدود ما فيه خير المغرب وخير الإسلام.

---

(1) مرض الشيخ محمّد المكّي الناصري، ولزم الفراش مدّة، ثم توفّي في الرباط يوم الثلاثاء 29 ذي القعدة عام 1414 هـ الموافق 10 مايو 1994. رحمه الله. وبقي حديثه على أصله، واستخرجناه من الشريط المسجّل لنشره هكذا.

(ملحق 1)

﴿ قصيدة ﴾

انشاها محمد المكي الناصري بمناسبة
اختتام جامع البخاري مهنئا فيها
شيخه المعتمد حامل لواء
العلم بالرباط الشريف
المولى محمد المدني
بن الحسني اطال
الله بقاءه

طبعت على نفقة
المكتبة المغربية
بشارع القناصل عدد: ٢٠٨ صندوق البريد عدد ٢٧
بالرباط

ثمن النسخة ٧٥ سنتيما

طبع بالمطبعة الاهلية لصاحبها مصطفى بن عبد الله بالرباط

كم أنادي مستنهضا لبلادي ... وأرى الكل سابحاً في رقاد
فإلى من أوجه اللوم منكم؟ ... وعلى من يكون أقوى اعتمادي
أتدوم البلاد في الجهل غرقى ... لابسات مطارفا من حداد؟
طالما جال في دخيلة وهمي ... أن قومي قد أقلعوا عن فساد
فإذا هم ولم يزالوا وما ما ... لوا بوجه الى طريق الرشاد
آه، لو كان في التـأوه نفع ... لبلاد شقاؤها في ازدياد
لبلاد أبناؤها ألفوا النو ... م فناموا عن استماع المنادي
لبلاد أبناؤها في شقـاق ... وانشقاق يسوقهم للنفاد
لبلاد أبناؤها انغمسوا في ... ترف كان موعد الاجداد
مالهم في الحياة مغزى سوى أكـــــل، فشرب، فنكح، فولاد
همهم في مغازلات الغواني ... واتكاء على وثير الوساد
هكذا هكذا بني وطني كنــــتم ولا زال سكركم في اشتداد
إن أدوى أدوائكم داء جهل ... بقضايا معاشكم والمعاد
قد جهلتم موارد العيش طرا ... ونبذتم شريف تلك المبادي
ونسختم كتابكم بخرافا ... ت أقامت دعائم الالحاد
ورضيتم نسيانه، وهجرتم ... ذكره، لقيام (بالاوراد)
وغنيتم عن العبادة للــــه بتلك القبور والالحاد

ورجوتم أصحابها، وامتثلتم　　أمرهم في الإصدار والايراد

واعتمدتم كلامهم في المراثي　　حكما في الاشقاء والاسعاد

والتزمتم تصويبهم، واعتقدتم　　رأيهم بما عليه أدنى انتقاد

واتخذتم منهم وسائط للـــه، أأنتم من ربكم في ابتعاد؟

وابتنيتم لهم مشاهد صارت　　موطنا للفساد والافساد

وكسوتم قبورهم بحرير　　لمضاهاة كعبة وعناد

ونذرتم لهم = وما النذر الا　　لإلاه = في الوعد والايعاد

وصرفتم عليهمو كل مملو　　ك لديكم من طارف وتلاد

وسمحتم بذاك عن طيب نفس　　قربة للاقطاب والاوتاد

وبخلتم بكل ما فرض اللـــه عليكم من واجبات العباد

لم تزكوا، ولم توفوا ضعيفا　　حقه، من قساوة في الفؤاد

أسفا للضعيف يحيى ولاكن　　خلف حزن وشقوة ونكاد

ماله من لذاذة العيش قسط　　كيف يلتذ بين قوم شداد؟

كم ضعيف يموت بالضعف لاكن　　كيف تندى له قلوب الجماد؟

عجبا إن في الحجارة نهرا　　كم شفا ماؤه غليل الصادي

واذا ما أتى اليكم ضعيف　　ذدتموه بالطرد والابعاد

هكذا أنتمو، بلى، بل وزدتم　　اذ بخلتم حتى على الأولاد

لم تجودوا عليهمو في سبيل الـــعلم حتى غدوا رؤوس الفساد

يصرفون الحياة في الطاس والكا س وجس الاوتار في الاعواد
يجهدون النفوس منهم كثيرا في هلاك الأرواح والاجساد
لاتراهم إلا على حالة السو ء وهم في مخيلة وتهادي
لايرون الحياة الا انتشاء بدخان وخمرة ، وسفاد
مركز الجمع عندهم مقهى ، أو حانة ، أو مسارح الانشاد
خلعوا برقع الحيا عن محيا هم برأى ومسمع الاشهاد
نزع الله منهمو لذة العلـــم فيا ما أخسهم في البلاد
لايودون في الدروس جلوسا لتلقي التعليم والارشاد
بل تراهم اذا أتوها أسارى أوثقوا في الاغلال والاصفاد
كم دروس تمر ، لو حضروها سلكوا منهج الهدى والسداد
ليتهم ، بل وياسعادتهم لو حضروا في صفوفنا للجهاد
وتلقوا أماليا طالما جا دبها شيخنا الرفيع العماد
شيخنا من اذا قصدت حماه نلت فوزا ببغية ومراد
شيخنا من له المكانة والرفـــعة والمجد في جميع النوادي
شيخنا من إذا يقول مقالا تبع الناس قوله في اعتقاد
شيخنا من اذا ينادى جهارا نبه الناس من طويل الرقاد
شيخنا من اذا يواجه بالنصـــح يقوم الجميع باستعداد
شيخنا من اذا يصارحنا قـلـص ظل النفوذ للاوغاد

شيخنا من طوى العلوم بيمنا ه     ولا زال علمهُ في امتداد

شيخنا من له المزايا التي جـ ـــل بها عن منازل الانداد

شيخنا مفرد الخلائق من أو تي فصل الخطاب دون عناد

شيخنا من بهِ يحق لنا الفخـ ـــر على كل بلدة في البلاد

شيخنا من لهُ امتياز على كـ ـــل ذوي العلم، نخبة الافراد

شيخنا مظهر التمدن والديـ ـــن الحنيفي، منهل الوراد

(مدني) في الاسم والوسم حر     راغب في الاصلاح والارشاد

كم نفيس من عمره مر في إحـ ـــياء رسم العلوم بين العباد

كم تآليف صاغها لو تأتى     نشرها كان من عظيم الايادي

يخدم الدين، ينعش الأمل الضا     ئع والعلم من صميم الفؤاد

لاترى منهُ فترة في سبيل الـ ـــعلم لاكنهُ كثير اجتهاد

سيدي إنني أهنيك بالفـ ـــوز الذي نلتهُ على الاضداد

وأود ارتقاءكم في مراقي الـ ـــفضل دوما على سبيل اطراد

وأرجي من الالاه انتشارا     لتآخ وألفة واتحاد

جمع اللهُ شملنا وحبانا     بانتزاع الاضغان والاحقاد

وهدانا بجاه خير البرايا     أحمد المصطفى الامين الهادي

نسأل الله أن ينال صلاة     وسلاما ما قام كل ينادي

كم أنادي مستنهضا لبلادي     وأرى الكل سابحا في رقاد

= رباط الفتح = ١٧ ربيع النبوي الانور عام ١٣٤٥     25 شتنبر 1926

محمد المكي الناصري

(ملحق 2)

بسم الله الرحمن الرحيم

18 ربيع 2 سنة 1345 هـ

صديقي الأعز، وخليلي الأمين سيدي المكي

أما الآن فشوال الذي يكاد يذيب الفؤاد ويقطع نياط القلب. فخير منه جهنم [illegible]

[illegible] الحساسة. ومشتاق عنكم [illegible]

فإذا رأيتم بنا يوم يلوح دجاه ملابسه مشتعلة من نار الشوق لنا

وإذا رأيتم عوامل الفرقة [illegible] الأشخاص وتجعلها ترجع [illegible] فتنبههما

فإن الأخوة تسلب العقول. وتملك الأرواح. فلا تذكر [illegible]

الانتباه. وتسمع [illegible] النغمات [illegible] في الكنائس

والبيع. [illegible] في معابد [illegible] بين [illegible] والاتحاد

[illegible] للعيس والطيور للطيات [illegible]

واصلا معنى الأخوة والتوحيد. [illegible] لا شريك له.

كنا نا [illegible] رأيت بعينها ورأت بعيني

تلك هي الأخوة الدينية التي [illegible]

إنما المؤمنون إخوة [illegible] الأوطان [illegible]

[illegible] الاسلامية [illegible] على [illegible]

[illegible] الدارين؟

سبحان مالك الملك والملكوت. وكبرياء كل معبود سواه لا يملك نفعا ولا ضرا

وإنما يغتر به [illegible] . [illegible] من [illegible] . ويظلوا [illegible]

حتى إذا ذكرتهم عذاب ربك ارتعدوا وارتجفوا [illegible] بالكبر والغضب [illegible]

و[illegible] الصالحين من عباده، لا [illegible] عليهم [illegible] من [illegible]

[illegible] الله [illegible] الله [illegible]

وفتنك وصبري من الله الجزاء الا وحسبي ؟
ألم يأتك نبأ الذين قاموا بالشرق من قبل لنصرة العرب. ولإعلاء كلمة المسلمين ؟
دعوا الى الله عن صدق نية. ويجاهدون بنية الصحيحة. بما نالهم فيها فكلها احسنى
جاءهم نصر الله وذلك هو الفوز المبين ؟
أما الذين عبدوا القبور. جبينا لهم الذل والثبور. انذرهم عاقبة بغيهم.
ويتلاشى كل بهم على ربهم. ويبشرهم بيوم مشهود. يوم تعظم ... الا ...
وتقوى شوكة المؤمنين. ذلك اليوم الموعود. تنهدم فيها بيعهم وتنكس
راياتهم. والمؤمنون يقولون سبحانك واحق جاء الحق وزهق الباطل.
لا تستعجل لهم فانه في ذلك شئون. وهو لا يخلف الميعاد. ولأنني اضرع بدعوتنا
وأجيبن بتلك نعمك وما ظاهرت بها وابتغي بين ذلك سبيلا وقل الحمد لله الذي
لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الذل وكبره تكبيرا
لا يحزنك الشيطان والبغضاء على ان تشكو واصبر على ما اصابك فيا نسي

19 ربيع الثاني 1345
موافق 27 أكتوبر 1926

لن يصيبك الا ما كتبه الله لك. واعلم ان العاقبة للمتقين. والله ولي
المؤمنين. ذلك. ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرنه
الله ان الله لعفو غفور ؟
ثم ان اجل رئيس من فيكم اقدمه لك الآن علاوة على رسالتي هذه ذي نسك
الفضيل الذي كان تعز بها الدار البيضاء العزاء. وهي

تلك الضلالات فأين من يتضرع ... وذي المعارف أين من يتطلع
فسدت قلوب القوم حتى أصبحوا ... لا يسمعون ونصحهم لا ينفع
ورضوا بجهل والضلال دأبهم ... ان كان فيه تزهد وتورع
تركوا سبيل الحق وهموا ما هم ... والى الغواية والضلال تشيعوا
وتلبسوا بالصالحين تسفلا ... وهم أخس من الكلاب وأوضع
وتكلموا بالمبطلات غرورا ... وبما يصيب المرء منه تهوع

فقوم إذا ذكر الإله نفى منسوا ... وإذا ذكرت سوى الإله تجمعوا

لا يسمعون سوى السماع مطلقا ... فإذا دعوا للصالحات تنعموا

السمع وهل السمع يجمع أمة ... أضحت بها علياؤها تتضعضع

السمع حلى فقوم تروا بالردى ... وبكل شيء في الصفات تذرعوا

عظمت مصائبهم وعز دواؤها ... أي العلاج لدائهم قد ينجع

فسلني فيا له قد يحسنه من فعل ... في كل صيدلة ومختار المطبع

القوم كل الأموات لسان حقهم ... نصح يفوه به الخطيب المصقع

لا ينفع الأمواج الأحز [illegible] ... من يستبد بهم ولا يتورع

كم ناصح منهم يدعو لهم [illegible] ... ينفعهم ومؤاده ينتفع

من هو ربا للإلحاد ومعرض ا ... وبيانه في قوله متصنع

كل الورى منهم بعد رشاده ... ومنهم رفوه بعد ذاك تجمع

منون علينا أيها العقيقة ا[illegible] ... لابد من يوم يجيء ومنتصرع

واصبر على مضض الجهول فإنما ... صبر الفتى بالطيبات مشبع

وإذا وجدت من العبود مزمنة ... فارقب مغبتها مخيفها المطلع

القوم من مركز العبد إليه فيهم ... (بشرى متوى) للإله وتطلع

فكلهم إلا قليل روضة عظيمة ... فيهم الصلاب وبعضهم تتورع

انسوا بالإستعمار في أقلام دينهم ... فتجرعوا غصص الهوان وجرعوا

---

تقبلوا تحية القلب مشفوعة بسلام عاطر على جميع أصدقائنا خصوصا حفظكم سيدي الحاج محمد وأبي محمد سيدي عبد الكريم وصديقنا السيد محمد ابن الحسني بوزانة ومن سيدنا [illegible] العلماء كذلك ودمتم للأخ المسلم راضيا ونيابة عن لسان المجلة ولابد و[illegible] تستكتبوا )

فلكم سلامه للحاج ودمتم السعيد. وكلا نبونا جرا...

محمد [illegible] الفاسي

(ملحق 2)

## رسالة الأستاذ علاّل الفاسي

بسم الله الرحمٰن الرحيم
في 19 ربيع الثاني سنة 1345 هـ
صديقي الأعز وخليلي الأمز سيدي المكّي

أمّا الأشواق التي يُكابدها الفؤاد ويتقطّع لها القلب، فخير مُترجم عنها عواطفكم الحساسة ومشاعركم الراقية.

وإن رأيتم سنا برق يلوح دجى فإنه شعْلة من نار أشواقي، وإذا كانت عوامل الغرام تتملّك الأشخاص وتجعلها تركع أمام متيّمها فإن الأخوّة تسلبُ العقول، وتملك الأرواح ملكاً تذكرها به في دياجي الأشباح. وتسبّح لها بها تسبيح النغمات الموسيقية في الكنائس والبيَع، وتتصافى به معها في معابد المتّقين بسرّ أسرار الخلوة والاتحاد في سر أسرار «الطيّبات للطيّبين والطيّبون للطيبات» فينظران بعين واحدة معنى الألوهية والتوحيد وسرّ التقديس لله لا شريك له.

**كلانا ناظر قمراً ولكن رأيتُ بعينها ورأت بعيني**

تلك هي الأخوة الدينية التي امتدّت كهرباؤها بأسلاك الحصر في ﴿إِنَّمَا المُومِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، وسدّد شطاطها عامل الوطنية والشعور فنسخت بهرجة الكلم بالمعاني المنقوشة على صفحات القلوب بلغة الحب الإلٰهي الدائم.

سبحانَ مَلك المُلك والملكوت وكفْران كل معبود سواه لا يملك نفعاً ولا ضرّاً، وإنما يقدّسه الملحدون لينالوا قليلاً من المال ويُضلوا المغفلين المساكين حتى إذا ذكّرتهم عذاب ربّك أبرقوا وأرعدوا، ووسموك بالكفر والطغيان وبُغض الصالحين من عباده. لا تحزنْ عليهم فإنك لا تهدي من أحببت ولا يضرّك ما لاقيت، فتلك عادة الله في خلقه، ما دعا إلى الله داع إلا وقتل ومنح من الله الجزاء الأوفى.

أَلَمْ يأتك نبأُ الذين قاموا في الشرق من قبل لنُصرة الدين، وإعلاء كلمة المسلمين ؟ دعوا إلى الله دعوة صادقة وبيّنوا دينه الحنيف بيانا شافيا فكذّبوا حتى جاءهم نصر الله وذلك هو الفوز المبين.

أما الذين عبدوا القبور فسينالون الذّل والتّبور. أُنْذِرْهم عاقبة بغيهم وغاية كذبهم على ربهم، وبشّرهم بيوم مشهود يوم تعظم (شوكة؟) الإصلاح وتقوى شوكة المؤمنين، ذلك اليوم الموعود. تُهدّم قبابهم وتكسّر درابيزهم. والمومنون يقولون بصوت واحد : ﴿جَاءَ الْحَقُّ وزَهَقَ البَاطِلُ﴾. لا تستعجل لله فله في ذلك شؤون، وهو لا يُخلف الميعاد. ولكن اصدعْ بدعوتك، واجهر بِصَلاتك ولا تخافِت بها وابتغِ بين ذلك سبيلا وقُل الحمد لله الذي لم يتّخذْ ولداً ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له وليّ من الذّل وكبّره تكبيراً. ولا يجرمنّك الشنئان والبغضاء على أن تسكت. واصبرْ على ما أصابك، فإنّه لن يصيبك إلاّ ما كتب الله لك. واعلمْ أن العاقبة للمصلحين، والله وليّ المومنين. ذلك، ومن عاقب بمثل ما عوقِب به ثم بغى عليه لينْصرَنّه الله إن الله لعفو غفور.

ثم إن أجلّ أنيس من فكري أقدّمه لك الآن علاوة على رسالتي هذه تلك القصيدة التي كانت تقريظاً لداليتك الفذّة، وهي :

تلك العِضات فأين من يتخشّع ... وذه المعارف أين من يتطلع
مُسخت قلوب القوم حتى أصبحوا ... لا يسمعون ونصحهم لا ينفع
ورضوا بجهل والخطاط دائم ... إن كان فيه ترفّه وترفّع
تركوا سبيل الحق وهو أمامهم ... وإلى الغواية والضلال تشيعوا
وتلبّسوا بالصالحين سفاهة ... وهم أخسّ من الكلاب وأفظع
وتكلموا بالمبطلات غواية ... وبما يصيب المرء منه تهوع
قوم إذا ذكر الإلٰه تفرقوا ... وإذا ذكرت سوى الإلٰه تجمّعوا
لا يبتغون سوى السفاسف مطلباً ... فإذا دعوا للصالحات تمنّعوا
أسفي وما أسفي بمجد أمة ... أضحت بها علياؤهم تتضعضع
أسفي على قوم تردّوا بالرّدى ... وبكل شيء في الصفات تدرّعوا
عظمت مصائبهم وعز دواؤها ... أي العلاج لدائهم قد ينجع
سلني فإني قد بحثت مدقّقاً ... في كل صيدلة فخاب المطمع
القوم كالأموات ليس يعيدهم ... نصح يفوه به الخطيب المصقع
لا ينفع الأقوام إلاّ ضربة ... من سيّد يرمي ولا يتوقّع
كم ناصح قد قام يدعوهم لما ... ينجيهم وفؤاده يتقطّع

فرمـوه بـالإلحاد وهـو مبرأ — وبأنـه في قولـه متصنّـع

كل الورى قد قام بعد رقاده — وهم رُقود بعد ذلك هجّع

هوّن عليك أبا الحقيقة إنـه — لابد من يوم يجيء فتصدع

واصبرْ على مضض الجهول فإنما — صبر الفتى بالطيّبات مشفـع

وإذا وجدتَ من الحسود مذمّة — فارقب مغبّتها فمنها المطلـع

القوم من فرط الجهالة فيهم — (شَرّة قوي) للدنى وتطلّـع

ثكلتهم الأفكار وهي عظيمـة — فهـم المصاب ومنهم نتوجـع

أنسوا بالاستعمار في أفكارهم — فتجرعوا غصص الهوان وجرعوا

وتقبّلوا تحياتي القلبية مشفوعة بسلام عاطر على جميع أصدقائنا خصوصاً أخاكم سيدي الحاج محمد، وابن عمّنا سيدي عبد الكبير وصديقنا السيد محمد بن الحسن الوزّاني. ومن سيدنا الوالد والشريف الفكاهي كذلك. ودمتمْ لأخيكم. (أخبرونا عن شأن المجلّة ولابد، ولا تسكتوا). تصلكم رسالة للقبّاج ودفتركم الصغير. وكاتبونا جدّاً...

**محمد علاّل الفاسي**

19 ربيع الثاني 1345 هـ

الموافق 27 أكتوبر 1927 م

## 2 – مناقشات

## 1 – محمد المكّي الناصري

إن العروض التي استمعنا إليها تناولت جانباً مهمّاً من الاستشراق الفرنسي المتعلّق بالمغرب. وهذا الموضوع بحر شاسع، فيه من الموضوعات ماهو تاريخي وماهو ديني وماهو اجتماعي وفي كل موضوع اهتم المستشرقون بنقط دقيقة تستوجب الدراسة والنقد. ويمكن أن نعتبر أن البحوث القيّمة التي عرضت جاءت كعيّنات لاهتمامات المستشرقين الفرنسيين. ونبقى في هذا المضمار إلى أن تتاح فرصة أخرى لتناول جوانب أخرى مختلفة عمّا كتبه الفرنسيون عن المغرب. ولا ننسى الاستشراق الإسباني الذي له كذلك نظرته إلى شؤون المغرب قديماً وحديثاً. والآن، وبعد أن انتهينا من الاستماع إلى البحوث، نشرع في مناقشتها جميعاً، وأدعو السادة المشاركين أن يتقدّموا بالملاحظات التي سجّلوها على العروض المسموعة، وأعطي الكلمة في الأول للأستاذ أحمد شحلان، فليتفضل.

## 2 – أحمد شحلان :

أبدأُ بملاحظة تتعلق بعرض الأستاذ سعيد بنسعيد في النص المترجم في آخر صفحة (3) من بحثه [الموافق لصفحة 39 من هذا الكتاب] : «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا، إذ بالرغم من وجوده قيد كِيلُمترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزء من أوروبا، فإن الأُوروبيين مبعدون عن هذا البلد بدافع التعصب الديني». قد يعتقد القارىء السريع أن هذا التعصب يعود إلى الأُوروبيين، لأن الجملة توحي بذلك، فربما يجب إضافة كلمة تزيل اللبس، لأنني لما قرأتُ كنت أقول : من هذا الذي يتهم الأُوروبيين بدافع التعصب الديني ؟ بينما كلمة «بدافع» تعود على المغاربة فيما بعد. فهناك لبس – على ما أعتقد – في ترجمة النص.

فيما يتعلق بالموضوع ككل، فإن استفساري لصديقي الأستاذ سالم حمّيش لا يعدو أن يكون استفسارا، ولا أريده أن يكون ملاحظة. من المعروف أن المستشرق هو باحث في التراث العربي الإسلامي (وقد يكون الشرقي بإطلاق) بطريقتين :

أ – طريقة الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، فكراً وديناً وتشريعا واقتصادا وسياسة، والبحث فيه بالمنهج الذي يريد، وغالبا ما تكون النصوص المعتمدة باللغة العربية.

ب – طريقة تحقيق النصوص العربية الإسلامية تحقيقاً فقه – لغوياً، يتبع مناهج التحقيق التي يختارها المستشرق وهي متعددة. ومن خلال سماعي لعرضك وقراءتي له، لاحظتُ

أن الكثيرين ممن اعتمدتَ لم يتّصفوا بأية ميزة مما ذكرتُه أعلاه. صحيح أنهم كانوا مؤرخين وكانوا علماء اجتماع وكانوا علماء سُلالات، وفي هذا الإطار أرّخو للمغرب. وعليه فإن إدماجهم في فئة المستشرقين أو الاستشراق، يحتاج في رأيي المتواضع إلى مقدمة منك تبين الحدود الفاصلة في هذا النوع من الدرس. صحيح أنك تعرضتَ في عرضك إلى مشكلتين : غزارة المادة، والوقت المحدد لعرضها. ولعل هذا الأمر هو الذي جعلك تترك المقدمة أو الملاحظة التي تبين الفروق بين المهتمين بعالم الشرق والمهتمين بتراثه في لغته ونصوصه.

ملاحظة أخرى : تعرضتَ لازدواجية البربري – العربي، وازدواجية المسلم – المسيحي. وآمل أن تضيفوا ازدواجية أخرى كان الدارسون الذين أشرت إليهم أو المؤرخون والاجتماعيون الغربيون دائما يرومون إبرازها. ولعلها عندهم كانت هي قطب الرحى، وأقصد بها المجموعة أو الطائفة اليهودية في مقابل بقية المغاربة. فكل الذين أرّخوا للمغرب في هذه الفترة، خصّصوا فصلا أو فصولا متعددة لموضوع الطائفة اليهودية. ويمكننا أن نصنّف هؤلاء إلى صنفين، صنف، وغالبيته غير يهود، كانوا يقصدون من وراء تناولهم للموضوع إبراز الحالة المزرية التي كانت عليها «الملاّحات» (أحياء اليهود). ولم يكن القصد الأول من هذا الدرس عداء المتحدَّث عنهم – وإن كان – بقدر ما كان محاولة للضرر بالمغرب وإعداد العدة لاحتلاله، بحيث أبرز هذا المنظور الاستعماري، أن فرنسا وجدت اليهود في حالة مزرية، وأنها تريد أن ترفع من واقعهم الاجتماعي، طبعا لأغراض كانت تعدّ لها. ولم يخل هذا الاتجاه من إثارة حساسيات دينية لم يكن المغربي – يهوديا أو مسلما – يعرفها من قبل، هذا هو النصف الأول.

أما الصنف الثاني، فكان همه أن يبيّن أن الطائفة اليهودية المغربية تتميز بميزات دينية وعاطفية لابد أن يؤرخ لها، وفي هذا الإطار نجد كتابات «هيرْسبِرْك» في مؤلّفه «تاريخ إفريقيا الشمالية»، (بالعبرية)، و«طوليدانو» في مؤلّفه «أنوار المغرب» (بالعبرية)، و«أندري شوراكي» في كتابه «تاريخ شمال إفريقيا»، و«فاجْدا» الذي اهتمّ بتاريخ الفكر اليهودي، فأخرج نصوصا مغربية متعددة. وضمن هذه المجموعة نجد كتاب «حَخْمي فاس» أو علماء فاس ويعني طبعا العلماء اليهود وكتاب «عهدِية» : «تاريخ مدينة صفرو»، وهو كتاب له أهميته لما يتضمنه من وثائق غنية. وأخيرا ندرج أيضا في هذا الصنف الأعمال الزاخرة التي كتبها الأستاذ حايِم الزعفراني عن يهود المغرب تاريخا واجتماعا واقتصادا ودينا.

ويمكننا أن نتصوّر الأهداف التي توخاها مؤرخو اليهود، سواء النصارى منهم أو اليهود، أولئك الذين كتبوا بالعبرية أو غيرها كالتالي :

الهدف الأول، ويتمثل في كتابات الفرنسيين، وهو إبراز الوضعية وواقع اليهود، والإيحاء بالتحسين المنتظر، أملاً في الفصل بين اليهود والمسلمين.

الهدف الثاني، إبراز أن العنصر اليهودي هو عنصر مميز بطبيعته وأنه يختلف عن غيره دينا ولمؤهلات أخرى فكرية.

الهدف الثالث، الإيحاء بأن اليهود كانوا أقدر على استيعاب الثقافة الفرنسية، ويؤدي بنا هذا إلى الهدف الرابع.

الهدف الرابع، إن الذين كتبوا في تاريخ يهود المغرب، خصوصا منهم الفرنسيين، كانوا يعدّون لما سيراه المغرب سنة 1860 – 1861، أي وضع البنية الأولى لثقافة يهودية، فرنسية. وتمثل ذلك في مدرسة L'Alliance israélite في تطوان وهي أول مدرسة، ثم في طنجة وبعد ذلك في عديد من مدن المغرب. ولعل الذي يرجع إلى النشرة التي كانت تصدر في باريس منذ سنة 1861، أو يرجع إلى التقارير التي كان يكتبها مديرو هذه المدارس، خصوصا مدير مدرسة تطوان وطنجة، أو الذي يرجع إلى التقارير السنوية ل L'Alliance، يجد أن هذه الكتابات كانت تنحو نحو الفصل بين اليهودي المغربي والمسلم المغربي وتريد أن تحقق الازدواجية المشار إليها. وكان الهدف من أطر مدارس الاتحاد الإسرائيلي إعداد أطر الاستعمار الفرنسي، فمعظم التراجمة الأوائل الذين اشتغلوا منذ سنة 1912 أو فيما بعد، سواء في القنصليات أو في الإدارة العمومية في المغرب، كانوا من خرّيجي هاتيك المدارس. وإذا عدنا إلى التقارير التي كان يكتبها مديرو المدارس المذكورة، فإننا نجدها لا تذهب بعيدا عما كان يكتبه «شارْل دو فوكو»، إذا تتشابه الأوصاف الواردة في كتاباته وما جاء في تلك التقارير، وهي أوصاف لم يكن من همها وصف العمران والمدن بقدر ما كانت تتعرض لأحداث تتعلق بحالة المغرب ولكثير من الأمور التي جاءت في كتابات الذين تعرضتُم لهم في بحثكم. إذن هناك ازدواجية نظرية جاءت في بحثكم، وكان مقابلها التطبيقي يتحقّق في مدارس الاتحاد عن قصد أو غير قصد. ويظهر أن برامج المدارس في باريس كانت توضع بقصد، والأكيد أن قسما من الطائفة في المغرب لم يكن يتصرف لتحقيق تلك الازدواجية. فبعض الأحبار رفضوا مدارس الاتحاد وثاروا ضدها، وتجلى هذا في جملة لطيفة عندهم

وهي : «هَذِي مَاشِي إسْكُولَ، هَذِي إِشْ كُلَّهْ»، يعني : «هذه ليست مدرسة (اسكول)، هذه نار كلها». والجملة الأخيرة بالعبرية : «إشْ كُلَّهْ» (نار كلها).

أريد أن أقول ومع ذلك إن الازدواجية (يهود في مقابل مسلمين مغاربة) إذا كانت موجودة في نظر البعض، فإن بعض أحبار اليهود وبعض اليهود لم يرضوا بها كما أنهم لم يرضوا عن التعليم العصري بالمنظور الذي جاء في برامج مدارس الاتحاد.

### 3 – عبد الهادي التازي

إنما قصدت بالتعليق على بحث الأستاذ سعيد بنسعيد التنويه بثراء الموضوع وشموليته وحديثه المستوعَب عن كل ما كُتب عن المغرب، وبالأخص فيما يتصل بالمرحلة الأخيرة، عهد «دوتّي» وما يتصل به. وبدون شك وقف الأستاذ على ما كتبه عام 1886 «مونْبار» G.Montbard كاتب السفارة الإيطالية عن المغرب في مقدمة كتابه الضخم السالِفة التي قال فيها عن المغاربة : «إنهم جمعوا أسوأ ما يوجد في العالم العربي وأسوأ ما يوجد في العالم البربري وأسوأ ما يوجد في سائر العوامل الأخرى». إنما أرجو من الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي أن يحاول ما أمكن، ونحن نتحدث على صعيد الأكاديمية، أن نكون موضوعيين. لا يهمنا أن هذا الرجل سبّ أو علّق بقدر ما يهمنا أن نعرف الحقيقة الواقعة في ذلك العهد. نحن لا نتحدث بلغة الناس الذين ليس لهم اطّلاع، نحن نريد أن نخرج من هذه الحصيلة بشيء موضوعي. صحيح، لقد تكلم على مدينة كذا وتاريخها وبنائها، هذا صحيح، فما يمكن أن يكون صحيحاً لا ينبغي أن يكون محل مناقشة.

الشيء الثاني الذي أردتُ قوله، هو التفريق بين المستشرقين وبين الآخرين. وحتى في المستشرقين أنفسهم هناك من جرّة إلى أغلاطه أنه سطحي، وهناك من جره إلى أخطائه أنه غير مبالٍ. إني أتذكر نكتة قالها الشيخ البشير الإبراهيمي رحمه الله وهو جزائري، له أرجوزة فيها خمسة وعشرون ألف بيت تتحدث عن مذكراته، وقد خصص أحد الجوانب المهمة من مذكراته هذه للمستشرقين حيث يقول فيها :

**مستشرق يعرف أن الصّادَا إن نُقطت من فوق صارت ضادا**

**مستشرق يعرف أن الياء إن نُقطت من فوق صارت تاءا**

هذا النوع من المستشرقين ينبغي أن يتصدى إليه، فالذي يعتمد على حجج ينبغي إما أن يُقابلها بحجة موجودة أو يسكت حتى ييسّر الله إليه فيما ينبغي أن يرد به.

### 4 – مليكة العاصمي

لقد استفدنا كثيرا من الأبحاث القيّمة التي استمعنا إليها، ولكن الموضوع في رأيي لم يتم استيفاؤه واستيعابه بعدُ، نظراً لشساعته وأهميته البالغة، ولكون هذا التراث يعتبر من أهم مصادر دراسة تاريخ المغرب، ويعتبر كما جاء في مختلف الأبحاث مثقلاً بالفساد والتغليط. وأقترح لو أمكن تأسيس خلية بحث في هذا التراث للنظر فيه وتجريد بعض الموضوعات ذات الحساسية والأهمية الخاصة وتقديم الأدلة العلميّة الكافية لتصحيحها في التداول كمستندات تاريخية.

لا أرمي إلى التدخل بشكل جوهري في هذه الندوة وإنما هو مجرد استفسار بسيط أريد به تعميق الدراية بوجهة نظر الأستاذ الباحث سعيد بنسعيد حول إشكاليتين عرضهما نقلاً عن «شارْل دو فوكو».

الإشكالية الأولى قوله بتعدد القوانين في المجتمع المغربي. وقد عدّها الأستاذ الباحث واعتبرها شكلاً من أشكال القانون العُرفي الذي اعتبره بدوره مصدراً من مصادر القانون. أريد أن أستوضح الأطروحة البديلة التي يقدمها الأستاذ سعيد بنسعيد لهذه الإشكالية.

الإشكالية الثانية، إشكالية تعدد السلطة واستقلال القبائل والزوايا عن هذه السلطة في رأي المستشرق المذكور. كيف يرى الباحث هذا الموقف، وهل كانت فعلاً البنيات الاجتماعية مستقلة بالسلطة في المغرب ؟

### 5 – نجاة السرار

أولاً، أودُّ لَوْ سمحتم أن تعرّفونا بهدف المستشرقين من الدراسات الأدبية التي أصدروها.

ثانياً، يرى الأستاذ بنسعيد أنه لابدّ من الانطلاق من الثقافة الفرنسية، وأرى من جهتي أن قضية التلاقح بين الثقافات أمر هامّ وجيد، ولكن ألا ترون أنه من الأجدى لنا أن ننطلق من الثقافة العربية وهي ذات جذور راسخة بدل الانطلاق من الآخرين ؟

**6 – حسن المجاهد**

السؤال الأول يتعلق بمفهوم الاستشراق، ألا يمكن تجاوز كلمة الاستشراق خصوصاً بعد بروز العلوم الاجتماعية في بداية القرن 19، وبالتالي يمكن مناقشة هؤلاء الباحثين كعلماء ؟ وإذا أمكن ذلك ستصبح المناقشة على مستوى التقنيات والمناهج والنظريات المستعملة، وخصوصاً مدى مصداقيتها ومطابقتها للواقع المدروس. ولعل الخلفية الأساسية من وراء هذا التساؤل هي أن لا نبقى كمواضيع للمعرفة بل لكي نصبح صانعين ومنتجين لها.

السؤال الثاني : انطلاقا من العوائق المطروحة للفكر الاستشراقي كما ذكرتم ذلك – حضرةَ الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي – كعائق للمعرفة المتداولة وعائق للمركزية الذاتية وعائق للحماسة وللنظريات السوسيولوجية... إلخ، ألا ترون معي أنه يجب طرح هذه الأسئلة كذلك، أي العوائق التي تواجهنا من هذه الجهة ؟ وإلى أي حدّ، في نظركم، تأتي هذه العوائق من أحد المستشرقين المتميزين وهو الفرنسي «جاكْ بيرْك» ؟

**7 – سعيد بنسعيد العلوي**

الحقّ أنني مسرور بما أثاره هذا العرض من تساؤلات، أنا أول المستفيدين منها بكل تأكيد لأنها ستدفعني للوقوف وقفة تأمل ومراجعة، فما اعتقدتُ ولو برهة وجيزة، أن ما قلته في هذه الورقات هو قول فصل أو قول نهائيّ، وإنما هي فرضيات تعمم، ونقط للتفكير وللتأمل قابلة للمراجعة وللتنقيح. بيد أنني أجد فيها استمعت إليه عدّة أسئلة، تتطلّب منّي الإجابة عنها وقتاً طويلاً، وسأحاول في ردّي على تساؤلات الأخوة أن أصنفها تصنيفين اثنين أو تصنيفات ثلاثة. في تلك التدخلات ما أوافق عليه بكل تأكيد. وربما في البداية ما أتى به الباحث الفاضل المحترم الدكتور أحمد رمزي فيما يتعلق بقضية الاستشراق، وإذا قلت كلمة فهي إتمام أو تكلمة في نفس الخط. ليس في تصوري إطلاقاً أن أجعل المستشرقين جميعهم في سلة واحدة كما يقال، وإنما في المستشرقين الغث والسمين. وشخصياً، كباحث في الفكر السياسي وفي الفلسفة الإسلامية، أجد ديناً علي أن أعترف بأيادي بيضاء لكثير من أولائك الباحثين، قلّ أن نجد نظيراً لـ «هَنْري لاَوُوسْت» (Henri Laoust) في معرفته بالحنبلية وبالأشعرية، وقلّ أن نجد لـ «بْلاشيرْ» (Blachère) من يضاهيه في مجاله، ومن المستشرقين من أنكر على غيره ما أتوا به من أقوال. وأجدها مناسبة لأرد على الأخ المجاهد، وأعطي نموذجاً منهم بجاك بيرك، فجاك بيرك يمثل مرحلة انتقال حافلة شاملة كانت بداية عمله، كما نعلم،

من ذلك مثلاً هي ردوده على مونْتاني على وجه الخصوص، وهي ردوده على دوتي، وردوده على هذه المدرسة الفرنسية. من ذلك مثلا : مقالته «مائة وخمس وعشرون سنة من الدراسات»، وقوله في القبيلة في شمال إفريقيا فهذه كلها مراجعة ونقد لمواقف ينكرها. وموقفه كله متعاطف مع المغرب ومنصف في البحث العلمي. لا أحاول أن أغامر بإطلاق تعريف ولو مؤقت لمن هو المستشرق، ولما هو الاستشراق، ولكن يمكن أن نأتي بوصف عندما يَدْرُسُنَا شخص آخر ونكون نحن موضوع الدراسة، وهذا ما حاولت أن أقوله في الصفحة الثانية من البحث على وجه الخصوص، فهو نوع من مرآتنا المعكوسة تنظر إلينا، إذا صحت هذه العبارة، هي ذاتيتنا وهويتنا كما يراها الآخر، هو وجهنا في مرآة ذلك الآخر أو الغير – كما يقول المتكلمون – وتدفعنا إلى تنقيح ومراجعة كثير من آرائنا.

بكل تأكيد تجاوزت أو حاولت أن أتجاوز في من تناولت من نماذج التصنيف الاعتيادي للمستشرق، لأنني لو فعلت ذلك لأقصيت كل من أتيت به من مجال الدراسة. ألم يكن فيهم المستعرب ؟ ألم يكن فيهم من يعرف اللغة العربية ؟ ميشو بيلير كان مستعرباً، وتبدو من إحالاته ومن النصوص التي وقف عندها في بعض الأحيان معرفة جيدة ودقيقة باللغة العربية، وليست معرفة دقيقة وجيدة باللغة العربية فحسب، وإنما بالمالكية وبفقه النوازل وبالفتاوي التي وقف عندها وترجم البعض منها. هذا من باب الإنصاف. دوتي لم يكن يعرف العربية إلاّ قليلاً، ولكن ميشو بلير كان مستعرباً ممتازاً على غرار المدرسة الاستعمارية التي نعرفها.

لم يكن في إمكان العرض أن يتناول كل الجوانب، أُؤَمِّنُ على ما قاله أكثر من متخل وما قالته الأستاذة مليكة العاصمي فيما يتعلق بالزوايا. الزوايا في تاريخ المغرب أمر له أهمية بالغة. والمستشرقون أولوها عناية كبيرة. ومرة أخرى، من أهم ما كتبه ميشو بلير هي محاضراته التي يضمها مجلد سنة 1927 على وجه الخصوص من «Les Archives Marocaines»، فيه أكثر من محاضرة عن Les Conféries religieuses au Maroc (الزوايا الدينية في المغرب)، وعلى وجه الخصوص محاضرة له في منتهى الأهمية عن زاوية أحنصال. قيل الكثير في الزاوية ودورها ووظيفتها، وهل هي حزب، وهل يمكن كما أشرتم أن تعتبر بداية النظرة إلى الحياة الحزبية في المغرب. كلام وأدبيات كثيرة قيلت في ذلك الموضوع، ولكن المستشرقين الفرنسيين عندما تحدثوا عن الزوايا تحدثوا عن زوايا بعينها. وينبغي أن نسمي الأشياء بأسمائها، فقد لعبت الزوايا دوراً في حياة المغرب، وبصفة خاصة فالزاوية التي أوليت أهمية أكثر من غيرها هي زاوية شرفاء وزان. ونعلم

أن شارل دفوكو عندما أتى إلى المغرب أتى بتوصية إلى شريف وزان، وهذا بدوره حمّله رسالة إلى شرفاء شرقاوة وهكذا. ولكن تصور المدرسة الاستعمارية هو أن السلطة الشرعية بالمغرب متقاسمة بين المخزن وبين السلطان على وجه التخصيص، وبين الزوايا، هذا تقديرهم وهذا رأيهم، أو أنها تقوم بدور الوسيط أو أنها يمكن التعامل معها أو التواطؤ معها، أو أنها القوة الحقيقية التي في استطاعتها أن تزاحم قوة المخزن. على كل حال في الزاوية والزوايا مما يحتمل أكثر من بحث، لا بل أكثر من ندوة، لأن الكلام فيه طويل، ومتعدّد.

فيما يخص قضية اليهود، لا أعتبر ما قاله زميلي أحمد شحلان إلاّ تكلمة، فهو معروف بأبحاثه القيمة، وهو في طليعة المتخصّصين في هذا البلد بالتراث المغربي المكتوب باللغة العبرية، وأشير على وجه الخصوص، فيما أعلم، إلى ما قام به من ترجمة مع زميل آخر هو الأستاذ عبد الغني أبو العزم لكتاب حايم الزعفراني «ألف سنة من حياة اليهود في المغرب» هذا الشيء الذي يحاول الأستاذ شحلان أن يبرزه، وما حاول حايم الزعفراني، من باب الإنصاف أن يقول إنه يبرزه هو ويأتي في اتجاه معارض أو مناهض أو مناضل ضد الأطروحة الاستعمارية، وكيف تبدأ في هذا الباب ؟

ونرجع مرة أخرى إلى «شارْل دو فوكو» الذي يقول في بداية رحلته : «في المغرب توجد ديانتان فقط، ديانة للأغلبية هي الإسلام وديانة للأقلية هي اليهود كيف أسوح في هذا البلد وأتنقل فيه ؟ أأكون مسلماً ؟ سينفضح أمري !، إذاً اختار زيّي حاخام يهودي، واختار مرافقاً مدرَّباً من هذه المدرسة الجزائرية هو الخاخام مردخاي أبي سرور لكي يرافقه في رحلته تلك. نعلم أنه بالنسبة للمغرب أثار الدارسين الفرنسيين أمران اثنان في أيام السلطان مولاي عبد الرحمن ابن هشام : الأول قضية ظهير التوقير والاحترام لليهود. فهذا كان سدّاً للدرائع كما يقول الفقهاء. والأمر الثاني إذ قالوا : شيء غريب في هذا البلد، في المغرب، أن المَلاّحات توجد قيد خطوات قليلة من القصر الملكي يعني حتى يظهر أنها تحت رداىء، وتحت حمايته المباشرة، لكن الخط الفرنسي كما تفضل الدكتور أحمد رمزي، فذكر قضية قانون كرينيوه في الجزائر وقضية الاستعمار الفرنسي الذي حاول أن يُنفذ من خلال تغرة اليهود ليخلق هذه الهوة، وما كان من التجار اليهود من تعامل مع مارسيلية، ومع نانت، ومع باريس. والمسألة التجارية قد أشار إليها إشارة خفيفة أستاذنا عبد الكريم غلاّب في جملة ما أشار إليه في كلمته القيمة هذا الصباح.

أخشى فيما يتعلق بالأستاذة مليكة العاصمي أن أكون أسأت التعبير أو أسيء فهمي

فيما ذكرته. فما ذكرته عن القبائل واستقلالها وسلطة الزوايا، هذا استعدت به قولنا المدرسة الاستشراقية والاستعمار الفرنسي، وليس من قريب أو من بعيد قولي لا بالنفي ولا بالإيجاب، اللهم إلاّ ما كان من مسألة العرف. أراد الفرنسيون وأراد بلير، لأنه كان له دور كبير، أن يدافع عن نظرية كان متعصباً لها أكبر ما التعصب. لقد اطمأن إلى القبيلة البربرية ليست مسلمة، وإلى غير ذلك مما نعرف. طيّب، ما القول في القبيلة العربية ؟ القبيلة العربية ذاتها تسرّبت إليها عادات وثنية وعادات بربرية، والدليل على ذلك هو أخذهم بالعرف. فكان الاعتراض الذي أتيت به أن هذا أحد العوائق المعرفية التي تُسْلم إلى الجهل. هذه مسألة – أتحدث الآن فيها من وجهة التشريع الإسلامي – لم يعرف المعرفة الكافية بأنه لا ضرر في القول في الأخذ بالعرف مصدراً للتشريع إذا ما لم يكن متعارضاً مع الشرع، وإذا ما نفذت مصادر الشرع، ومن تم قولة المارودي التي أتيت بها في تمييزه بين الاجتهاد الشرعي والاجتهاد العرفي.

يبدو لي أن هذه أهم النقط التي ذكرت، وأستسمح إذا لم أرد على بعض النقط الأخرى، أنا ضد مسألة التعميم هذه، أقولها مرة أخرى في قضية الاستشراق، وحنّا الفاخوري لا أحد يذكره في باب المستشرقين، وإنما هو عربي مسيحي، وفرق بين العربي المسيحي والعربي غير المسلم، وبين المستشرق. ولكن تلك قضية أخرى ومستوى آخر من البحث في علاقة الاستشراق بالإسلام. وعلى كل حال، أفتح القوس لأقول : إنني كثيراً ما حضرت في بعض الملتقيات العربية، وكنت أتدخل وأقول : «في المغرب لا نعرف هذه الأشياء كلها لأن في المغرب ليست عندنا سنّة وشيعة، وإنما المغرب فيه وحدة، إنه سنّي، وإنه من حيث المذهب مالكي، ومن حيث العقيدة أشعري. فإذاً وحدةٌ على جميع المستويات، وليست عندنا أقلية مسيحية مهما كانت ضئيلة، ربما أقلية يهودية، هذا صحيح، ولكن كما ذكر الأستاذ أحمد شحلان عندما نرجع إلى الواقع نجد هؤلاء اليهود المغاربة أكثر الناس اعتزازاً بمغربيتهم وبانتسابهم إلى هذه الدولة الواحدة، وإلى هذه الأمة الواحدة.

### 8 – أحمد شحلان

ربما كان للكثير منّا أجر واحد بسبب حضور هذا اللقاء العلمي، أما أنا فإن عرض أستاذي محمد بنشريفة كان سببا في أن أفوز بأُجرَيْن اثنين، أجر الحضور وأجر الاطّلاع على شخصية كانت لي لُغزاً عندما كنتُ أحقق فصلا من كتاب «المحاضرة والمذاكرة» لموسى بن عزْرة. ومن سوء حظ هذا الكتاب الفريد في التأليف اليهودي، والفريد في

كتابة النقد الأدبي، أن لا ينال حظه عند بني جلدة موسى بن عزْرة، إذ لم يتجرأ أحد منهم على ترجمته إلى اللغة العبرية مع أنه كان عُمدة في الأدب المقارن العبري العربي والتأليف البلاغي للغتين، كما أنه لم ينل حظه لدى الدارسين العرب مع أنه تناول النقد الأدبي تناولا لم يسبق له نظير عند غير مؤلفه، سواء عند اليهود أو المسلمين. ذلك أنه درس قضية الشعر العربي وشاعرية العرب التي هي فطرة عندهم – وقد خصص لهذه فصلا عنونه بـ «كيف صار الشعر عند العرب طبعا وعند غيرهم من الأمم تطبُّعاً» – بطريقة فريدة اعتمد فيها الإرث الإغريقي والعربي واليهودي، انطلاقا من مؤلّفات جالينوسْ وأبُقْراط وأرِسْطو، واعتدال الأهوية والتوسط في درجات الطول والعرض، وحركة الأفلاك وامتزاج العناصر الأربعة، وكثير من أمهات الكتابات النقدية العربية والشعرية اليهودية. ونظرا لقيمة هذا الكتاب فإن عدم الذهاب بعيدا في بحثي عن شخص «حفص القوطي» أثناء تحقيق النص، ظل أمرا يزعجني إلى أن سمعتُ اليوم هذا العرض المستقصى لأرجوزة حفص والحديث عن شخصه. واستزادة في المعرفة، أبدأ سؤال أستاذي محمد بنشريفة ببديهية، تلك هي أن العهد القديم يُقرأ قراءتين اثنتين : قراءة تسمّى التقليد اليهودي الربّي، وقراءة تسمّى التقليد المسيحي. وهناك فرق كبير بين القراءتين، مع أن النص المرجع هو نص وحيد مكتوب أصلا باللغة العبرية، ويأتي اختلاف التأويل اللفظي والفهم اللغوي العقائدي، بمعنى أن النص الأصل يفهم إما فهما يهوديا ربّياً أو فهماً مسيحياً كَنَسياً، فأي تقليد اعتمد حفْص القوطي في أرجوزته هذه ؟ وهل كان للأستاذ محمد بنشريفة عناية بهذا الجانب؟.

**9 – محمد بنشريفة**

ليُسمح لي أن أذكّر في البداية بأن هذا العرض الذي أسهمت به في هذه الندوة، توخيت فيه أن يكون في حدود الوقت المقرّر، ولذلك غلب طابع الإيجاز الشديد والتركيز، وإلاّ فتمّة نقاط كثيرة كانت في حاجة إلى التوسع. وعندي حولها من المادة الشيء الكثير.

وأرجع بعد هذا إلى سؤال الأخ أحمد شحلان بخصوص أرجوزة حفص القوطي، فأقول بأنني استلمت منذ شهور من الأستاذة «ماري تيريز أورْفوى» في جامعة «تولوز» وزوجها أستاذ معروف هو الأستاذ «أورْفوى» وهما معاً من المستعربين أو المستشرقين الجدد. فـ «أورْفوى» معروف بمساهماته في تاريخ الأندلس، وهذه السيدة تشتغل منذ فترة على هذا النص الذي قلت بأنه ظهر منذ مدة. وقد عرض علي أن أراجع هذا

النص، وبعث إلي به مكتوباً بخط هذه السيدة، ولكن لم أتسلم النسخة الخطية. وبالفعل قرأت راجياً أن يفيدا فيما إذا كانت لدي ملحوظات في القراءة. والقراءة دائماً تكشف وتعطي إفادات وزيادات في الفائدة. والنسخة التي بين يدي وضعت عليها كثيراً من التصويبات والتصحيحات ومن التنبيهات التي يمكن أن تفيد هذه الباحثة التي هي بصدد نشر هذه الأرجوزة. وقد أُدمجتُ هذه الفقرة المتعلقة بأرجوزة حفص باعتبار أنها الوثيقة الكبرى لإسهام الاستعراب في هذه الفترة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، ولما بدأت في إدماج هذه الفقرة بدأت أبحث عن حفص القوطي هذا، وأبحث عما إذا كان هناك صدى أو شيء من صدى لأرجوزته في المصادر العربية. وقصدت بعض مؤلفات الإمام بن حزم مؤملاً أن يكون قد وقف عليها أو اطّلع عليها لأنه يحاجج النصارى واليهود في هذه الموضوعات، لكن شيئاً منها لا يوجد. وكل ما وقفت عليه هو الإشارة التاريخية التي ذكرتها، والتي وجدت عند ابن القوطية في كتابة «تاريخ افتتاح الأندلس». فابن القوطية معاصر للرجل الذي كان قاضياً للعجم، وتحدث عنه تحَدُّث عارفٍ به ومعاصرٍ له، وأنه من نسل آخر سلاطين ملوك القوط في إسبانبا. الشيء الذي يدهش في المتن حقيقة عدة أشياء، أولاً نعرف أن الأراجيز شيء جديد في التراث العربي، نعرف بعض الأراجيز فلابن المعتز أرجوزة في التاريخ، إلى آخره، لكن الأراجيز بهذا الحجم، وفي هذا الوقت المبكر شيء يدعو إلى التوقف، وإعادة النظر في الأحكام. نعم أنا قابلت بين هذه الأرجوزة وقمت بشيء من المسح من أجل أن أجد شيئاً من هذه الأرجوزة في بطون أمهات الكتب العربية، فلم أجد شيئاً إلاّ ما كان من الكتاب الذي عُنِيَ به أخونا الأستاذ أحمد شحلان وهو كتاب : «المحاضرة والمذاكرة» لموسى ابن عزرا، والذي كان نشر فصلاً منه في مجلة كلية الآداب، وهنا أقول كذلك بأن هذا الكتاب الذي استشهد مرتين بأرجوزة حفص القوطي؛ عرّب أخيراً ونشر نصّه العربي وترجمته إلى الإسبانية أستاذة تدرّس في إحدى الجامعات بإسبانيا، هي لبنانية الأصل، وهي الأستاذة أبو ملهم.

### 10 – عبد الهادي التازي

فيما يتعلق بزميلي الأستاذ سالم حِمّيش الذي أتحفنا بعرضه القيم الواسع أرجو أن أقول بهذه المناسبة أنه ينبغي أن نرجع إلى أقوال المستشرقين فيما يتصل بتاريخنا. الواقع أن هناك نقاط فراغ في بعض مراحل التاريخ، نقاط فراغ لا ينبغي أن ننكرها، ولا ينبغي كذلك أن لا نتقبل نقدها أو التعليق عليها إذا كانت لا تتوافق وأهوائنا، بحيث، في

نظري، لما نسمع أي شيء يجب أن نتريث أولاً فيما ينبغي أن يقال. وقد أثرتُ قضية هزيمة السلطان أبي الحسن المريني في تونس، والكل يعلم أن النصوص التاريخية أجمعت كلها على أن الذين توفوا في كارثة أسطولهم أربعمائة عالم، وهذا العدد من العلماء لا أدري من أين خلق ؟، فأربعمائة عالم لم تكن لا في تونس ولا في فاس ولا في القرويين، اللهم إن هذا منكر، بحيث أنا أرى في ثلاث وثائق موجودة في كطلانيا لأبي الحسن المريني يطلب من ملك اسبانيا أن يبحث له على مركب ضاع وذهب لاسبانيا. مركب فيه أناس قليلون، لا علماء ولا فقهاء، بل هم أناس مشرفون على متاع السلطان أبي الحسن. فلما تكون فراغات بهذا الحجم يتوجب علينا أن نتقبلها من جهة أخرى بنوع من الصبر... تحدثتم حديثاً طيباً عن زناتة، ففيما يخص زناتة، لا أدري أيها الزميل العزيز هل وقفتم على كتاب ابن المجاور في تاريخ اليمن، ففيه حديث ممتع عن زناتة، وأظن أنه سيكمل معلوماتكم القيمة حول هذا الموضوع الذي أثرتموه لأنه موضوع شيق، وأرجو بهذه المناسبة أن أعود لأكاديميتنا من خلال ما تفضلتم به أو تفضل به زملاؤنا الآخرون لكي تكون صلة وصل بيننا وبين عالم الاستشراق. بمعنى أنه سيصبح لكل عالم من علماء المغرب، ولكل باحث من بحاث المغرب أن لا تقتصر بحوثهم على ما يروج في هذه الغرفة الضيقة، بل يجب أن يكتب ليسمعه الطرف الآخر. فليس من الإنصاف أن نظل متقوقعين على أنفسنا ننتقد المستشرقين في داخل بيوتنا دون أن نُسمعهم أصواتنا. وأرجو أن أقول هنا لزملائي الأعزاء أن عندي ثلاث أو أربع محاولات في الردّ على بعض ما صدر في «الموسوعة الإسلامية». l'Encyclopédie de L'Islam فيما يتصل بابن ماجد، وفيما يتصل بجزر المالديف، وفيما يتصل برسالة النبي ﷺ إلى هِرَقل في مجلة إيطالية Arabica، وفيما يتعلق «بمالديف» ها نحن رأينا أن هناك استعداداً للفهم. فالذي أرجو هو أن تكون ندوتنا هذه وسيلة إلى إبلاغ صوتنا إلى الآخرين، وأرجو أن نقوم في المستقبل بتقديم ترجمة لمؤلفاتنا لتكون رهن إشارة الطرف الآخر حتى لا تظلّ بضاعتنا مقتصرة علينا.

## 11 – أحمد رمزي

أودّ أن أنوّه بالعروض المقدّمة، وقد أثارت قضايا كثيرة تستحقّ كل واحدة بحثاً بعينه. ولا أقصد في تدخّلي هذا مناقشة أيٍّ من العروض السالفة، بل أريد أن أتقدّم بإشارات عامة عن الاستشراق الفرنسي بالمغرب فأقول إن قضيته قضية علاقة غالب بمغلوب. الغالب هو الاستشراق وأصحابه والمغلوب نحن. إن فرنسا في القرن التاسع عشر قوة

فكرية وصناعية وتجارية، تنتمي إلى الغرب الأوروبي الذي وصل في القرن نفسه طوراً جعله يبحث عن منافذ أخرى وأسواق خارجية. فكان «السّانسيمونيّون» Les Saint-Simoniens يحلمون بإقامة منشآت تشغل أكبر عدد ممكن من العمّال، من ذلك حفر قناة السويس، وكانت مدرسة «دوركهايم» السوسيولوجية مزدهرة وتخرّج منها أكثر المهتمّين بشعوب ما وراء البحار بتقاليدهم وبنياتهم الاجتماعية. وكان لفرنسا جيش مدرّب ومجهّز.

لقد كتب المستشرقون ما كتبوه في غمرة التنافس الاستعماري على المغرب الذي كان مثيراً لهم لانغلاقه على نفسه. كان التنافس بين فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإسبانيا. وكان للمستشرقين عموماً عقدة التعالي المنبثقة عن انتمائهم إلى الحضارة الأوروبية المتقدّمة في رأيهم بقيمها وقوّتها المادية. وكان الجو العام هو أن لأوروبا رسالة حضارية يجب أن تبثّها بين الشعوب «المتخلفة». وكانت الغلبة للمستشرقين نظراً لتمكّنهم من العلوم الحديثة كعلم الاجتماع والأنتربلوجيا واللغات الشرقية والتاريخ المقارن إلى غير ذلك من العلوم العقلية. أما نحن فكان مبلغ علم علمائنا وقتئذ الفقه وما إليه من العلوم النقلية. ولم نكن نجيد اللغات الأجنبية ولم يكن منّا من يستطيع الرد على ما يكتبه المستشرقون آنذاك. فكنا إذن في حالة المغلوب على أمره.

النقطة الثانية التي أودّ الإشارة إليها هي أن الجزائر كان مختبراً للاستعمار الفرنسي، بدأ المستشرقون دراسة الشمال الإفريقي بعد احتلال فرنسا للجزائر، فأخذوا ينشرون دراساتهم عن المجتمع الجزائري وعن العادات وعن الطرق الصوفية. وهناك في الجزائر انطلقت نزعة التفريق بين العرب والبربر، بل انطلقت في القبائل عملية «التنصير». كانت الجزائر ميدانا فسيحاً للتنظير الاستعماري ولاجتهادات المستشرقين. وكانت «أكاديمية العلوم الكولونيالية» في باريس محطّ الدراسات الواردة من المستعمرات، وكانت تنظّر وتقترح على أصحاب القرار ما تراه ناجعا في تكريس السياسة الاستعمارية. وكانت مجلاّت متخصّصة في هذا الشأن كمجلة «الاستعلامات الاستعمارية» Les renseignements coloniaux.

وكان التمهيد لاستعمار المغرب يأتي من باريس مروراً بالجزائر. ومن اليسير وضع قائمة للعسكريين والمفكّرين والرحّالة الفرنسيين القادمين من الجزائر إلى المغرب بعد أن خدموا في الجزائر لمدة، وعلى رأسهم الجنرال «ليوطي» نفسه. لمّا استقرّ هؤلاء بالمغرب، كانت لهم تجربة في الجزائر طبّقوها في المغرب فيما بعد.

أودّ أن أضيف الدور الذي لعبته البعثة الثقافية الفرنسية المستقرة في طنجة ابتداءاً من 1906 أو 1907 والتي نشرت أعمالها في موسوعة «الأرْشيفات المغربية» Les archives marocaines، وكان من أبرز الكاتبين فيها «إدْمون دوتّي» E. Doutté و«ميشو بلّير» M. Bellaire، و«سالْمون» Salmon.

فيما يتعلّق باليهود، دأبت السياسة الاستعمارية على القول بأن اليهود مضطهَدون في المغرب، معزولون في «الملاّحات»، وكانوا يرمون إلى استمالة اليهود إليهم وإخراجهم من رعاية سلطان المغرب الراعي التاريخي لليهود. وكانت لهم سابقة في الجزائر في هذا الشأن حيث أدخلوا بشكل إلزامي في حظيرة المواطنة الفرنسية كل يهود الجزائر بموجب «قانون كريْمْيو» la loi Crémieux.

هذا ويمكنني أن ألخّص هذه الأفكار فيما يلي :

أولاً : ضعف الثقافة المغربية في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن، بحيث لم يكن المغرب يتوفّر على مثقّفين موازيّين علماً ومنهجاً للمستشرقين، يستطيعون التصدّي للاستشراق بالردّ عليه أو محاورته سعياً إلى إصلاح أخطائه، بل كان مثقّفو ذلك العصر ذوي العلوم النقلية التقليدية. وحتى البعثات المغربية التي كانت سافرت إلى أوروبا للتزوّد بالعلوم العصرية، على غرار ما وقع في اليابان وفي مصر أيام محمد علي باشا، فشلت في إقامة مناخ علمي أو فكري يستطيع مواجهة الغرب. وهذا موضوع آخر يستحق بحثا خاصاً.

ثانياً : لابد من الاعتراف بأن الاستشراق الهادف إلى التنظير الاستعماري وتكريس الخطة الاستعمارية بكاملها وقف عاجزاً أمام الحقيقة التاريخية المتمثّلة في وجود الدولة المغربية، بخلاف ما وقع في الجزائر، إضافة، بالطّبع، إلى المقاومة التي خاضها الشعب المغربي ضدّ الاستعمار من سنة 1912 إلى 1937.

ثالثا : دأْبُ الاستشراق الفرنسي على استغلال الثنائيات التي يسعى إلى أن يصيّرها أضداداً، فيتمّ له ما يريد من التفرقة وبثّ الخلاف، وله في هذا الصدد سوابق في الشرق الأوسط حيث تعدد الإثنيات والأديان. وقد أدّت هذه السياسة في المغرب إلى إحداث الظهير البربري.

وأخيراً، وكيف ما كان الأمر فعلينا أن نتعامل مع الاستشراق فلا نرفضه كله ولا نقبله كله، بل هو حالات نتعامل معها. فإذا كان المستشرق منصفاً أو أتى بجديد أنصفناه،

وإذا كان مغرضاً مزوّراً متحاملاً ردَدنا عليه وصحّحنا مزاعمه. كل ذلك في جوّ علمي موضوعي يكون المقياس فيه الحقيقة العلمية والنزاهة الفكرية.

## 12 - سالم حميش

ليست لي أسئلة بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي إضافات. وتكميلاً لما قاله الأستاذ عبد الهادي التازي وكذلك الدكتور أحمد رمزي أقول : إن التراث الاستشراقي علينا أن نتعامل معه بكثير من الثقة بالنفس، بمعنى أن لا نخوض في منطق الضدّية ومحاولة إعلانها حرباً عشواء على هذه الكتابات من أجل إبطالها حسب المفهوم السّجالي المعروف في تاريخ المِلل والنِّحَل، وما إلى ذلك. بل هناك واجبات معرفية لابد أن نضطلع بها، لأن معرفة الشيء خير من جهله. ثم أعتقد شخصياً فيما يخصّ «غوثِيي» أن خطورته تكمن بالذات في أنه، كما سجل «بيرْك»، نزل بالقضايا التي كانت تناقش في الأكاديميات والمجامع العلمية إلى السوق العمومي. وعندما نقرأه لا يمكننا أن نكْبح استغرابنا منه، لماذا ؟ لأن الرجل يعتمل فيه الأسف الشديد على ما جرى، وينظر إلى التاريخ ويحاول إعادة كتابته لا من حيث كان، ولكن من حيث كان يلزم أن يكون، ومن حيث يتمنى هو أن يكون عليه. فلهذا لابد أن نكون على بيّنة من هذا العامل النفسي، أن نتعامل مع هذه البضاعة كقطع لا أعتقد أنها تجعلنا نتقدم كثيراً في معرفة أنفسنا بقدم ما تدلّنا على الذهنية الغربية في تلك الفترة بالذات وإذا حاولنا أن ننادي بعلم عربي إسلامي بالغرب، فتلك الكتابات قد تُخاطَب وتُساءل على أنها قطع تدل بالذات على تلك الذهنية. وعلينا أن نتعامل معها من هذه الزاوية أو على هذا الأساس مع الاطمئنان إلى قدراتنا وإلى أن العقل، كما قال «ديكارْت»، هو الشيء الأحسن تقاسماً بين الناس. لقد استمتعتُ باهتمام إلى عرض الأستاذ عبّاس الجِراري. وأريد أن أقف قليلاً على المنطق الذي يرتكز عليه العرض. فأنا معك في كثير من نقط التفصيل، لقد سُقْتَ أسماء ثلاثة مستشرقين، ونَعتَّ كلامهم بالتهويل، ولكي لا يذهب عرضك في الاتجاه المعاكس، أي التبرير، كنتَ دائماً تتكلم عن تلمس الحقيقة. وطبعاً كلنا نتلمس الحقيقة، ولكن بمناهج قد تختلف. أعتقد شخصياً أنه يلزم وضعُ تاريخ للكتب المحروقة في تاريخ الإسلام على اعتبار أن إحراق تلك الكتب في حدّ ذاتها عمل منكر، اللهم إلاّ إذا كانت تطعن في المقدسات وما إلى ذلك، الشيء الذي لم يكن حال «الإحياء». لكن معاملة المعتمد ابن عبّاد بالسوء قد نَسْكُت عنها، ولكن أضيف شيئاً هو أن فقهاء المرابطين كانوا كذلك يعادون كتب الأصول. هذه نقطة لم ترتكز عليها بما فيه الكفاية. لهذا حتى

عندما نتكلم عن الفقهاء لا يلزم أن نعتبر أنهم يشكلون جبهة متجانسة متراصة، ذلك لأن الذين يتحدث عنهم الغزالي في «الإحياء» هم من يسمّيهم فقهاء السوء وضَعَفَة البضاعة وما إلى ذلك، هذا طبعاً لا يمكن بأي حال أن ينطبق على كل أصناف الفقهاء، وكذلك الشأن بالنسبة للمتكلمين أو الفلاسفة. حاولت جدلا أن أفترض أن كلامك يصحّ كذلك على الدولة المرينية. كل المستشرقين الذين تطرقوا إلى هذه الدولة أبرزوا شيئاً وهو العوَز المذهبي الذي يسِمها ما دام أنها في بدايتها كانت تريد فقط إحياء المشروع الموحّدي. طبعاً الحفصيون هم ورثة الموحدين الشرعيون في إفريقية، لكن حتى في المغرب، وحتى عندما ذهب أبو الحسن المريني إلى إفريقية، فقد كان ذلك بقصد إحياء ما فعله عبد المومن الموحّدي. ونفس الأحكام قد تنطبق على ما قُلته عن المرابطين. ثم تاريخياً، وهذا لا بد من ذكره، لم يكن للمرابطين إلاّ مذهب واحد يتمسكون به لمحاربة الخوارج وما تبقّى من دولة الأدارسة، ألا وهو المذهب المالكي. لكن هل المالكية تشرع الإقدام على إحراق الكتب أو تقول بضرورة تسييد الفروع على الأصول ؟

**13 – سعيد بنسعيد العلوي**

عندي تساءل أتوجه به إلى زميلي الأستاذ عبّاس الجراري وهو رأي أو افتراض وكلاهما يتعلق بالغزالي. الغزالي شخصٌ مشكّل، حمّالُ أوجُه، وكل باحث يجد فيه شيئاً. فلنفترض جدلاً صحة ما قيل عن إحراق المرابطين لكتاب الغزالي وننطلق من هذه الفرضية، وهذا يدفعني إلى طرح التساؤل التالي : الغزالي صاحب «إحياء علوم الدين» هو غير الغزالي المتكلم، وهو غير الغزالي الأصولي، وهو غير الذي أداع المنطق الأرِسْطي، وغير الغزالي الذي كان ينافح ضد الشيعة الباطنية، وما إلى ذلك. نستطيع أن نتحدث عن أوجه متعدّدة للغزالي. ألم يكن المرابطون يشعرون بأنهم في حاجة إلى غزالي آخر دون هذا الذي كتب كتاب «الإحياء»، فقالوا برفضه. وهذا الإحراق رفضٌ رمزي للكتاب وذو دلالة. فأفترض أن الأمر لم يكن كذلك، لأنهم يكونوا معنيين بقضية العقيدة العقيدة الأشعرية فيما نعرف، وفيما هو متداول، اللهم إلاّ إذا كان هناك ما يدفع إلى مراجعة هذا الأمر. وفي المغرب لم تكن هنالك مسألة صراع سُنّي شيعي، إمامي كان أو شيعيٌّ أو حتى زيْدي، إذن المسألة منتفية. لم يكونوا في حاجة إلى الغزالي الذي كتب «فضائح الباطنية» و«القسطاط المستقيم» والكتب التي نعلم جميعاً. فما الذي حملهم على ذلك ؟ وهذا الرأي الذي أريد أن أغامر بإطلاقه. في الكتاب، كما نعلم، في «إحياء علوم الدين»، في الربع الأول منه تمييز بين عِلْمين اثنين : علوم الدنيا وعلوم الآخرة، وعلوم الظاهر وعلوم الباطن. يدرج الغزالي كما هو معلوم في علوم الدنيا الفقه،

ويعتبر الفقهاء من علماء الدنيا. ولكن هنالك عبارة قد يمرّ بها القارىء مرّ الكرام، وأنا شخصياً – ربما لأنني عاشرت الغزالي فترة ليست بقصيرة – استوقفتني عدة مرات، وهي أن الغزالي يتحدث عن صلة مّا بين الفقيه وبين السلطان، ويقول عبارة أسْتظهِرُها عن ظهر قلب وهي : «لذلك كان الفقيه مُعلّم السلطان». فالعلاقة أن الفقيه يشير على السلطان وأنه يُعلّمه وأن السلطان ينتصح بقوله ويأتمر بعمله. ألا يمكن أن تكون عبارة مثل هذه العبارة هي التي أثارت حفيظة الدولة وهي في بداية تأسّسها أن يفسَح على العكس للفقهاء هامش أكثر ممّا يقضي به منطق الدولة، وممّا تسمح به طبيعة الأمور، هذا مجرد تساؤل أو افتراض أغامر بإطلاقه.

## 14 - عبّاس الجراري

الحقيقة أني معتزّ غاية الاعتزاز بأن يكون للعرض المتواضع الذي قدّمتُه مرتجلاً ومختصراً، صدى عند الأخوين الباحثين الجادّين الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي والأستاذ سالم حِمّيش، فكلٌّ منهما طرح افتراضات وإضافات لقضيتين كبيرتين تتعلقان بهذا العصر، وبفكر هذا العصر، وبطبيعة الحال تضيفان الكثير إلى العرض. موقف المرابطين أو اعتماد المرابطين على الفقه وموقفهم من الأصول والكلام والفلسفة وغيرها، لا شك أن هذا مجال متسع للبحث وللحديث، ولكن هنا كيف أنظر إلى المرابطين وهم يتعاملون مع العلوم الإسلامية ؟ المغرب يومئذ في وضع يجعلني أنطلق من كون المرابطين جاؤوا ليقوموا بمهمّة أو برسالة. وهذه الرسالة كانت تصحيحية، سواء في الأندلس أو في المغرب لوضع الأمور في نصابها ومحاربة التيارات التي كانت مناهضة للإسلام في العمق أكثر من مناهضة الفِرَق أو المذاهب الباطنية أو غيرها، بدليل موقفهم من البورغواطيين إلى غير ذلك. إذاً فالإطار الذي كان يتحرّك داخله المرابطون ينبغي أن نضعه في واقعه. الحق أن هؤلاء لم يكونوا يشعرون بالحاجة الفكرية إلى الدخول في قضايا أصولية وكلامية، لا ! هؤلاء كانوا يريدون أن يصحّحوا أوضاعاً معيّنة، وجدوا أن الفقه وأن المذهب المالكي بحكم كونه رصيداً موجوداً يمكن أن ينطلقوا منه. هناك مدرسة تخرجوا منها وهي المدرسة المالكية، الفقهاء الذين ساندوهم حتى في خارج المغرب، أبو عِمران الفاسي في تونس، كانوا من المالكية. إذاً هذا هو في نظري المجال الذي كان يحركهم، وكان يحثُّهم على العمل. كون المغرب أو الأندلس في هذه الفترة كان لهما اتصال بعلم الأصول، هذا ربما ينسحب عليهما حتى في غير عهد المرابطين، ذلكم أن قضية الأصول والكلام والفلسفة، بالنسبة لعصور متعدّدة تجعل الباحث يطرح السؤال. أمّا كون ما

وقع في هذا العصر يذكّر أو جاء مثله في العصر المريني، فهذه قضية أخرى وهي أن المرينيين هم أيضاً، رغم تقدّم المرحلة التاريخية ورغم تطور الفكر، كانوا يشعرون بنفس ما كان يشعر به المرابطون، لماذا ؟ لأنهم جاؤوا في أعقاب الدولة الموحدية وأرادوا أن يعودوا بالأمة إلى تراثها السُّنّي، وإلى مالِكيتها. وربما من هنا كان هذا الشّبه أو هذه الملاحظة الدقيقة التي صدرت عن الأخ الأستاذ حميش، لأن أحداً لم يفكّر في هذا النوع من الربط. لكن يبدو لي بأن الوضع كان متقارباً. بحيث عهد المرابطين كان البرغواطيون، وكان يوجد عدد من التيارات المخالفة، في عهد المرينيين الذين كانوا يريدون أن يزيلوا كل الآثار الموحدية من ناحية المذهب، ومن ناحية الفكر، وهذه الملاحظة من كل جوانبها تظلّ داعية للتأمل.

## 15 – سالم حميش

لقد استفدتُ كثيراً من الأستاذ عبد الهادي التازي لسبب واحد وهو أني منشغل بهذه الشخصية، بهذا العلم، ليس في حدّ ذاته، ولكن لِما يحيل إليه من أشياء كثيرة في أدبيات الرحلات. نعلم أن المتخصّصين في الهند يعتبرون رحلة ابن بطوطة من أمهات مصادرهم، لاسيما وأن ثُلُث هذه الرحلة يتعلق بوصف دولة محمّد بن تغلق. ونعلم من هي هذه الشخصية الفذة والعنيفة في تاريخ هذه المنطقة. ولكن أضع سؤالاً حول معنى هذه الرحلة لمحاولة استخلاص الوظائف التي أدتها بالنسبة لابن بطوطة، أي لماذا وهو شاب في الثانية والعشرين قرّر أن يرحل ؟ طبعاً ليس للتجارة، إذ لم يكن كـ «ماركو بولو» التاجر البندقي؛ ليس لسفارة ولا لتعلم اللغات، إذ طَوَال هذه الفترة لم يكن يتكلم إلاّ لغة واحدة هي لغة الضاد. إذاً نقول ذهب للحجّ. ولكن الحج فريضة على كل مسلم، يمكن أن نؤديها، ووقتها معلوم. إن ابن خلدون الذي كان له أيضاً هاجس السفر، رأى أن الأشياء حوله تتفسخ، ورأى أن العالم الإسلامي يتوزع وينشطر، فحاول وضع فلسفة للتاريخ أعطت هذه المنظومة التي نعرفها، أما ابن بطوطة، وكان رجلاً متوسطاً من حيث تكوينه، فهو قد ساح في الأرض من أجل أن يضع اليد أو أن يتلمس أن هذا العالم الإسلامي، بالرغم من كل الهزّات، مازال موجوداً. ونراه مثلاً عندما وصل إلى القسطنطينية لم يدخل إلى كنيسة «أيا صوفيا»، بل تفرج عليها من الخارج. ولم يذكر أي شيء عن مدينة القسطنطينية، اللهم إلاّ أنه شبّه «البُوسْفُور» بواد أبي رقراق، والمنطقة الغربية من مدينة القسطنطينية شبهها بمدينة الرباط، وما إلى ذلك. فإذاً هذا العالم كلما اختلف عارَضَه بنوع من التحفظ. كذلك الشأن بالنسبة للصين، فقد كان له نفس الموقف. لماذا إذن كان الرجل يبحث عن الإسلام

وأهل الإسلام أثناء حلّه وتَرحاله ؟ من جهة أخرى فزيادة على الأخطاء التي أشرتم إليها في ترجمة «سَنْكِنيتي» و«دِفِرْمِري»، هناك أخطاء أخرى كثيرة لُغوية، أكتفي بذكر واحدة لأن الوقت ضيق. ولحسن حظي فإن النص موجود معي. عندما مارس ابن بطوطة خطّة القضاء في «جُزُر المالْديف»، قال في النص «ولقد تزوجتُ بها نسوة، وكانت واحدة من خيار الناس، بلغ حسنُ معاشرتها أنها كانت إذا تزوجتُ عليها تطيّبني وتبخّرُ أثوابي ولا تبدي أي تغيّر» وما إلى ذلك. أما في النص الفرنسي فقد وقع للمترجمين خلط ما بين تزوّج بها وتزوّج عليها، وهناك أخطاء أخرى كثيرة تشير إلى أن هذه الترجمة أصبحت متجاوزة، ومطلوبٌ أن تتم ترجمات أخرى لها. فرجائي شخصياً إن كان من الممكن فتح دفتر من الترجّيات والمطالب أن يعنى بهذا الجانب. وإنني سُررتُ حين سمعت أن الأكاديمية تنوي تنظيم ندوة عن ابن بطوطة، لكن أحب أن يضاف إلى «ابن بطوطة» «مارْكو بولو»، لا سيما وأن كتاب «Les Merveilles» فيه الكثير، وأن الرجلين معاً تقريباً زارا نفس المناطق. واقتراح آخر في مشروع وإعادة تحقيق الرحلة، لا أدري هل توافقوني عليه، أن تخلّص هذه الرحلة من كل الإقحامات والإضافات التي أفلسها إفلاساً ووضعها وضعاً ابن جُزَي، والتي كلها تزلُّف وتملُّق للسلطان أبي عنان، كما نعلم.

## 16 – عبد الهادي التازي

إنني سعيد بالملاحظات التي أبداها الأستاذ سالم حمّيش، وأعتقد أنه بالفعل شريكي في الهواية بابن بطوطة. وعلى نحو ما تفضل به، فإن كل الوثائق التي ظهرت لحدّ الآن بما فيها النقود المنقوشة في ذلك العهد، وبما فيها المخطوطات التي ظهرت عن الهند، كلها تعطي قيمة كبرى للإفادات الجليلة التي قدمها ابن بطوطة. وقد سمعنا أن الحكومة الهندية الآن بصدد إطلاق اسم ابن بطوطة على مدينة من مدن الهند اعترافاً بفضله، بعدما اتضح لها عن طريق النقوش والمخطوطات بأن الرجل كان ذا مصداقية فيما أدّاه من إفادات. وبهذه المناسبة أذكر للأستاذ سالم حميش بأن الزّياني رحمه الله كان متجنّياً كثيراً على ابن بطوطة، فهو في آخر كتابه «الترجمانة الكبرى» يقول تطوعاً وظلماً وعدواناً «بأنني لم أعتمد في رحلتي على ما قاله ابن بطوطة لأنني حملت معي رحلته إلى المشرق، واجتمعت بعلماء الهند في مكّة، فكذّبوا لي ما جاء فيها جملة وتفصيلاً»، مع العلم أن الزّياني اعتمد في «الترجمانة الكبرى» على ما قاله ابن بطوطة، وعوض أن يذكر اسم ابن جُزَي ذكر ابن جَرير، ولما رجعتُ إلى المخطوطات كلها وجدت أنه ابن جَرير،

وليس خطأً مطبعياً. فيما يتصل بقضية ابن بطوطة من أنه كان متوسط الثقافة، أرجو أن تزيد الموضوع دراسة لأن ابن بطوطة، حسب علمي، ابتداءً من وصوله إلى تونس تبين أن الرجل يعرف جيّداً مركزه لأنه نُصّب قاضياً، وهو ما يزال في طريقه، هذا زيادة على الإجازات التي أخذها من الشام إلى غير ذلك؛ تصوروا رجلاً قاضياً في المذهب المالكي لم يحمل معه خزانة كتب ولا أي شيء !، ولكن الرجل كان يتصرف باجتهاداته. في قضية اقتراحك الأول الخاص بـ «ماركو بولو»، أعتقد أنه في ما يتعلق بندوة الأكاديمية ينبغي أن يقتصر الأمر في الإعلان العام على ابن بطوطة كثرات، ولا بأس أن يتحدث أحد من الباحثين عن «ماركو بولو». وأرجو أن أقول بهذه المناسبة إن الأكاديمية عندما تحتفل بابن بطوطة في دورة خاصة في مهرجان خاص يجب أن نعلم إلى جانب هذا أن إيطاليا احتفلت بـ «ماركو بولو» طوال سنة كاملة بجامعاتها كلها، وأطلقت اسم «مطار ماركو بولو» على مطار البندقية، ونتمنى أن يحمل مطار طنجة في المستقبل اسم مطار ابن بطوطة.

فيما يتعلق بقضية الإقحام، مع تقديري الكبير لاقتراحكم حول إزالة ما سمّيته بإقحامات ابن جُزّي، فإني، كمؤرخ ومهتماً بالتراث مثلك، أقترح أن يبقى النص كما هو، ربما هذه الفكرة التي طرأت على سيادتك هي التي طرأت على بعض الذين اشتغلوا بنشر الرحلة وحذفوا كلّ ما قاله ابن جُزَي وجعلوه في الأخير ونسوا قضية خطيرة جدّاً، وهي أن ابن جُزَي في أول كتاب الرحلة قال : «قال ابن جُزَي»، وأنشأ ثمان صفحات له. فإذا ما أخذ أحد هذا الإقحام وجعله في الأخير، فإن رأس ابن بطوطة يُقطع. فلذلك أرجو أن تساعدني على أن تبقى الرحلة كما هي، وموعدنا إن شاء الله في المستقبل.

## 17 – محمد بونبات

لقد استفدنا كثيراً من مضامين العروض المتعلقة بموضوع : «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، وكنا نودّ لو اتسع الموضوع لشمول جوانب هامة في الدراسات الحقوقية، ذلك أن فقهاء الحماية الفرنسية اهتموا بالتخطيط للتقنيين، مقحمين مؤسسات ذات طابع غربي محض في جسم وهيكل المؤسسات الشرعية التي تمشي على ضوئها وفي نطاقها المغرب منذ دخول الإسلام. والملاحظ أن بعض الفقهاء الفرنسيين بالمغرب وقعوا في مغالطة كبرى، هي ازدواجية فهمهم للعُرْف، من حيث إنه مضاد لقواعد الشريعة الغرّاء من جهة، وإنه هو الشريعة الإسلامية في مجال التطبيق. وللحقيقة التاريخية، نذكر

أن بعضهم الآخر أنصف المغرب وأنصف الشّريعة الإسلامية عندما أفضى بأن قبائل سوس المغربية متأثرة بالشرع الإسلامي، وهي حقيقة لا نقاش فيها وقف عليها المعمّرون عند بداية الحماية، لكن فقهاء المعهد العالي للدراسات البربرية بالرباط سابقاً أوعزوا لطلاّب هذا المعهد بجمع الأعراف البربرية قصد تحليلها سنة 1928، ولاتّخاذها أرضية في التخطيط والتشريع لمؤسسات الحماية، مثال ذلك نصيحة الفرنسي «جورْج سورْدون» لهؤلاء الطلاّب، وهو الفقيه المفكر والمدبر لأعْتى تشريع استعماري، ونعني الظّهير البربري، الذي كتب بشأنه أستاذنا محمد المكي الناصري وثيقة سنة 1933 تحت عنوان : «فرنسا وسياستها البربرية» وهي وثيقة موجودة بالخزانة العامة بالرباط كانت أرضية لنا في تحليل مفاهيم قانونية وقفنا عليها عند تعاملنا مع نصوص قانون الالتزامات والعقود المغربي لاستجلاء بعض الغموض حول ما نَعَته بعض الفقهاء الفرنسيين من تأثر فقهاء الإسلام بالحلول الرومانية في القانون الروماني، وهي أطروحة بغيضة ردّ عليها كثير من دارسي الشريعة الإسلامية، ولا ننسى في مجال الردّ أن ألواح القبائل بالمغرب في «ماسّة»، جنوب أكادير، و«إيداموت» وغيرها استندت بطبيعة الحال إلى الشّريعة الإسلامية، وإذا كان فيها عُرْف مخالف لها فمن باب الناذِر الذي لا حكم له. أما ما يتصل بالمعاملات والزواج والنسب فتحكم البرابرة الشريعة السمحة ولم يشذوا إلى الأعراف، وهذا ما غاب عن ذهنية المفكرين في زمن الحماية. وإن كان بعضهم قد صرح بالحقيقة وأنصف المغرب بهذا الصدد، وكنا نودّ الإخبار المسبق بالموضوع لإعداد ورقة في شأنه لاتصاله من جوانب عدّة باختصاصنا.

## 18 – أحمد بوكاري

يصعب فهم تاريخ التصوّف الإسلامي بالمغرب أو التصوّف عموماً في غياب كتاب «الإحياء» للغزالي. لذلك يجب فهم حادث «الإحراق» من زاويتين :

الأولى تتعلق بواقع الحياة الفكرية في المغرب المُرابطي والصّوفي منه بصفة خاصة. من هنا تأتي أهمية كتاب «التشوُّف» لإبن الزيات الذي يفيدنا :

أولاً : طبيعة التصوّف المغربي السّائد والقائم على الزّهد والتقشّف والتنسّك والانزواء بعيداً عن كل مخالطة أو مجادلة.

ثانيا : يشكل دخول «كتاب الإحياء» إلى المغرب وتعلّق نُخبة من العلماء المتصوّفة بمقولاته تحوّلاً كيفياً له أكثر من دلالة، إذ دفع ببعض خاصّة المتصوفة إلى الاعتناء

بالتصوف كعلم حقائق؛ له روّاده ومصطلحاته في إطار ثنائية علم الظاهر وعلم الباطن. وقد ظل كتاب «الإحياء» يمارس هذا النفوذ طوال تاريخ التصوف المغربي، وفي القرن 19 م.

الثانية : تتعلق بظروف المشرق والمغرب على المستويَيْن السياسي والفكري. فلقد أُلّف كتاب «الإحياء» في المشرق في ظروف تميّزت بالاضطراب المادّي والمعنوي.. ولعلّ لكلمة «إحياء» دلالتها في الموضوع ببُعْديْها الديني والدنيوي. أما المغرب فقد شهد عملية إحياء مُرابِطية فعلية وعملية، فتجنّدت كل الطاقات لإنجاح هذا المشروع، وهو يواجه حملات الارتداد والبدعة، وفي نفس الوقت تسلّم دفة الجهاد في الأندلس ضدّ الصليبية التي تهدّد دار الإسلام.

فإلى أيّ حدّ كانت لهذه الظروف الموضوعية أسبابها في عملية الإحراق لتجنيب الفكر والمجتمع كل بلبلة أو جدل لا يسمح الظرف به ؟

**19 – سالم حميش**

أوحى لي عرض السيد محمد حجّي بفكرة قدّمها في شكل اقتراح. طبعاً لن نناقشه في متن العرض، لكن دراسته، وهي دراسة وصفية تعريفية ونقدية كذلك لـ «ألفريد بيل»، أوحت إليّ بفكرة وهي محاولة التفكير في وضع معجم أو دليل أو موسوعة للمستشرقين الذين اهتموا بالمغرب بالدّرجة الأولى، على غرار ما قام به عبد الرحمٰن بَدَوي حين وضع موسوعة المستشرقين، وإن كانت تعتورها كثير من العيوب، تعرّضتُ لها في كتابي حول الاستشراق؛ أن يتمّ إذن جرد لكل الأعلام المستشرقين الذين يهتمون بالمغرب، ثم يتمّ استكتاب المتخصّصين لكي يُعدّوا هذا المعجم كل حسب اختصاصه. فـ «ميشو بللّير» و«دوتّي» و«غوتْيي» و«مونْتاني» وغيرهم كثير، كل هؤلاء الأعلام أعتقد أن لهم مكاناً في هذا المعجم؛ وأعتقد أنه سيكون أداة نافعة في إطار مشروع أكبر وهو محاولة الدعوة إلى إعادة كتابة تاريخ المغرب من طرف الباحثين الوطنيّين. وكم نحن في حاجة إلى هذا، لاسيما وأننا لا نتوفر على أدوات ضرورية مثل دليل زمني أو كرونولوجي بالنسبة لتاريخ المغرب على الأقل، بدءاً من الأدارسة إلى اليوم. وأعتقد أنه خصاص لا بد من أن نحاول تعويضه، وأن الأكاديمية بمقدورها أن تنجز مثل هذا العمل. وهذا اقتراح فقط من وحي عرض الأستاذ محمد حجّي.

## 20 – عبد الهادي التازي

عندما استمعتُ لهذه الأحاديث المتوالية حول الاستشراق والمستشرقين تذكرتُ المثل المغربي الذي يقول «لْحَمْ الْعَنْكْرَة موكُولْ ومَدْهُونْ». هذه قصّتنا مع رجال الاستشراق، بحيث نستفيد منهم غاية الاستفادة. ومع ذلك لابدّ أن نجد لهم هفوات، هذا ليس فيه عيب. الذي ينبغي في معالجة مثل هذه المواضع أن نكون موضوعيين فيما نقول. أنا لا أعيب على أحد أن يصحّح الأخطاء، وهذا شيء مهمّ قام به السيد محمد حجّي وأشرنا إليه بالأمس، إنما أظن أن أسلوب الحديث أو صياغة الحديث إزاء هؤلاء ينبغي أن يدخلها شيء مّا من المجاملة ومن الصياغة. فلو عقدنا هذه الندوة إلى جانب مستشرقين حاضرين، هل ستكون صياغة تدخلاتنا على نفس الصياغة التي قدّمناها ؟ أظنّ لا. الأستاذ حجّي في ملاحظاته ذكر لنا خمسة أخطاء إلى جانب مئات الصفحات، وهذا ليس عيبا كبيرا. فلنبرز هذه الأخطاء كما ينبغي، ولكن إلى جانب هذا ينبغي أن نشيد بالصفحات الأخرى كما ينبغي. هذا من باب الإنصاف.

## 21 – إبراهيم الهِلالي

قبل الشروع في تدخلي حول موضوع «المستشرقين والتصوف الاسلامي» أرى لزاما عليّ أن أصرح أمامكم، وبدون مركب نقص، أني لست متخصصا في الدراسات الاستشراقية، ولا في التصوف الإسلامي وتطوره، وموقف المستشرقين منه، ولكني مع ذلك أعتقد أن دراستي المتواضعة العابرة لهذا الموضوع، تسمح لي بالإدلاء بدلوي، والتدخل مع المتدخلين فيه، وذلك بقصد التوصل من خلال هذه المناقشة العابرة، إلى الحقائق المتوخّاة من كل دراسة أكاديمية، في أي موضوع علمي، أو اجتماعي أو فكري...

ولعل الملاحظة الأولى والأساسية التي تكوّنت في نفسي عندما استمعتُ إلى العرض القيِّم الذي ألقاه الأستاذ محمد السرغيني في الموضوع أعلاه، هي أنه حاول أن يتناول الموضوع بمنهاجية مركزة وبموضوعية علمية يستحق عليها التنويه. لكنه وبعد أن تعرض لكثير من المواقف المتحيزة للاستعمار الفرنسي التي ظهرت جَلِية في كتابات وأبحاث كثير من المستشرقي، خصوصاً منهم الفرنسيين، وهي مواقف تكاد تجعل من التصوف الإسلامي في المغرب على الخصوص، مظهراً من مظاهر الشعوذة، والتواكل، والمَسْكَنة التي يستنكرها الإسلام من جهة، وتكاد تجعل منه، من جهة أخرى، زوايا دينية شعبية، تتقمص فكرة الاستعمار الفرنسي، وترحب بإيديولوجيّته التمدينية والحضارية، وفي نفس الوقت تحارب الأفكار الوطنية الحية، المتشبعة بروح الإيمان بالقيّم الخلقية، والمثل

السياسية السامية التي تهدف إلى الدعوة للتحرر من العبودية، وإنقاذ البلاد من الاستعمار في مختلف أشكاله، وتحطيم قيود الظلم والحكم الإقطاعي المستبد، ولهدف تحقيق الحرية والحكم الديموقراطي والاستقلال الوطني.

فكان ينبغي للأستاذ المحاضر، لكي يكون بحثه في التصوف الإسلامي، وموقف المستشرقين منه، مستوعبا لمختلف النظريات والتصورات الواقعية والتاريخية للتصوف والاستشراق أنْ يتطرق في بحثه وأفكاره الأساسية، ولو بإيجاز، إلى مواقف بعض المستشرقين ذوي الضمير الخلقي والعلمي النزيه، الخالي من التعصب الديني والسياسي والاستعماري، والذين تناولوا قضايا التصوف الإسلامي بمنهاجية الباحث المفكر، الراغب في الوصول إلى الحقيقة، بدون أي تحيز للمعتقدات المسيحية والسياسية المتطرفة والمعادية للإسلام، من ذلك على سبيل التمثيل فقط، وليس على سبيل الحصر والاستغراق، مثال المُستشرق والمؤرخ الفرنسي «ليفي بروفَنْسال» : Levy Prevençal. فالرجل قد أنصف الإسلام، والحضارة الفكرية العربية، في كل من المغرب وتونس والجزائر والأندلس.

فقد نوه «ليفي بْروفَنْسال» Levy Prevençal في كتابه القيم : «إسبانيا المسلمة خلال القرن العاشر للميلاد» L'Espagne musulmane au X^e^ siècle بدور الحضارة العربية في البناء الحضاري لأوروبا عموماً، ولإسبانيا خصوصاً، وإنقاذ المسيحيين واليهود، من مختلف أشكال الظلم والاستعباد الروحي والمادي الذي سلطته الحكومات القوطية والمسيحية على الشعب الإسباني، بمن فيه من يهود ومسيحيين، قبل وصول الحكم العربي والإسلامي إلى إسبانيا. فقد سجل التاريخ أن الملوك الأمويين بإسبانيا، ولا سيما في عهد عبد الرحمان الداخل، وعبد الرحمان الأوسط، وهشام ابن عبد الرحمان، كانوا يحكمون إسبانيا بما فيها من مسلمين، ومسيحيين ويهود، حكماً مبنياً على المساواة والعدالة واحترام التقاليد والقيم الدينية لكل المواطنين. وقد كتب هذا المستشرق في بحثه القيّم المشار إليه مشيداً بدور العلماء والمفكرين والمتصوفين المسلمين في الأندلس وفي المغرب، وخصوصاً منهم العلامة ابن حزم المفكّر والمحدث والفقيه، الذي خلد صفحات بيضاء في تاريخ التصوّف والفكر والذي لم يكن متحيزاً، ولكنه كان يدعو إلى حرية الفكر في دائرة تعاليم الدين الإسلامي، كما أشاد هذا المستشرق بدور الفقيه الصوفي المرابطي عبد الله بن ياسين، في إقامة مجموعة من الرباطات، وخصوصاً منها رباط ابن ياسين، في مدينة أغْمات، وفي الصحراء، وذلك بقصد الدعوة إلى الجهاد،

وتربية المواطنين تربية صوفية، إسلامية، تجعل منهم مواطنين صالحين.

ونجد «ليفي بروفنْسال» أيضا يخصص دراسة مستفيضة لفكر الزعيم الروحي للموحّدين، محمد المهدي بن تومَرت، باعتباره تلميذا للعالم الصوفي الكبير، أبي حامد الغزالي، الذي يجمع بين الصوفية المعتدلة ومنهاجية الفكر الإسلامي، التي تهدف لعبادة الله، والاستعانة بالعقل لمعرفته والوصول إلى رضاه، ومحاربة بعض الفقهاء الوصوليين الذين يتشبثون بالفروع دون الأصول.

ومن المعلوم أن محمد المهدي بن تومَرت كانت له إيديولوجية متناقضة؛ فهو تارة رجل سياسي ومفكر وداهية في استعمال العقل للوصول إلى الإقناع، وتارة أخرى فقيه متصوف مغرق في حبّ الله والدعوة إلى الجهاد والتمسك بالأصول والعقائد الأساسية دون الفروع. وهو من جهة ثالثة شيعي يعمل بمبدأ التَّقية واتباع منهج «الغاية الشريفة تبرر الوسائل غير المشروعة». وكل هذه الخصائص بَحَثها «ليفي بْروفنْسال» في كتابه المذكور.

وبصرف النظر عن هذا النوع من المستشرقين الذين خدموا اللغة العربية والحضارة الإسلامية بضمير العالم الباحث النزيه، هناك مثال آخر لمؤرخ فرنسي كبير منسجم مع أفكار ومنهاج المستشرقين الباحثين في تاريخ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بضمير خلقي، ذلك هو المؤرخ «شارْل أنْدري جولْيان» **Ch. André Julien** في كتابه القيّم «أفريقيا الشمالية على الطريق» **l'Afrique du Nord en marche**. وكل هؤلاء المستشرقين كان يجب الإشارة إليهم ليكون البحث أكثر استيعاباً وشمولية.

## 22 – سالم حميش

يبقى بحث الأستاذ محمد السرغيني في حاجة ماسّة إلى إضافة تتمثل في تناول المستشرقين التصوّف المغربي والأندلسي، لأن هذا ما كنتُ أنتظره من العرض. وأرى أن الإشكالية واضحة، فهناك موقفان : موقف يقول بأصالة هذا التصوّف وموقف يحاول أن ينفي هذه الأصالة. ونحن نعرف كلا الفريقَيْن وأعتقد أن التركيز على الفئة التي حاولت إبراز أصالة التصوّف الإسلامي لم تظهر ببروز على الأقل في عرضك، وعلى رأسها «لويسْ ماسينْيون» و«هَنْري كورْبان» وغيرهما من الذين حاولوا بالذات أن يظهروا أن التصوف هو استثمار للقرءان ولقراءة استبطانية لآيات مخصوصة منه.

## 23 - عبد الله شاكر الكرسيفي

استمعتُ إلى مقدمة بحث أستاذنا محمد المكي الناصري واستفدت منه ما غاب عنّي ويا أكثر ما غاب عني، في تأسيس الحركة السلفية في المغرب، وهو شاهد مباشر لتأسيس الحركة السلفية الحديثة وناطق بما رآه ومارسه مع الشيخ أبي شعيب الدكالي رحمه الله. وقد كان في آخر حديثه ألقى الضوء على العلاقة بين الحركة السلفية بالمغرب والحركة السلفية بالمشرق، وأنها ليست نتيجة للمذهب الوهّابي، وأن المغرب سلفيته مبنية على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية، وأن محمداً ابن عبد الوهّاب مذهبه ينتمي إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، إلى غير ذلك، وهذا كله إيضاحات وتنويرات أشكر عليها الأستاذ وأريد أن أسأله حول ما قاله في الأخير «بأن هناك فرقاً كبيراً بين السلفية بالمشرق والسلفية بالمغرب، وأن السلفية بالمغرب لا تناهض ولا تناقض الطرُقية بمعناها الواسع الطاهر النقي، وإنما تدعو إلى التوعية لأن الطرقية كانت مزّقت الشّعب المغربي شذر مذر كلٌّ إلى زاويته، وكل إلى فكره، وكل إلى مذهبه». ألم يؤدّ ما انبثق عن السلفية من تأسيس الأحزاب الوطنية إلى ما فرّت منه السلفية ؟ الحقيقة أن الوحدة تجلّت في العقيدة الإسلامية، لا فرق بين هذا وذاك، لا سيما أن الشيخ محمد المكي الناصري ذكر لنا في عرضه أن أبناء الشيخ امحمد الناصري شيخ المغرب، شيخ الطريقة الناصرية كان أبناؤه وأحفاده مثل الشيخ أحمد ابن خالد الناصري يدرس في الزاوية الناصرية، ومثل الشيخ أبي شُعيب الدكالي الذي يلقي درسه في الزاوية الناصرية في الرباط، ومثل الشيخ محمد غازي الذي يعلم في الزاوية الناصرية بفاس. هذه زوايا كلها موجودة ولعبت دوراً مهمّاً في التربية والتعليم. وقد كان ذكر لي الشيخ عبد الله كنون رحمه الله «أن الأمير شكيب أرسلان جاء إلى المغرب واجتمعت حوله نخبة شباب الحركة الوطنية السلفية، وكان ممّا نصحهم به أنه قال : «لا تثيروا الزّوبعة بينكم وبين الطرُقية، فإن من فضل الطّرقية على الإسلام أنها هي التي نشرت الإسلام ضد المسيحية في إفريقيا».

## 24 - سعيد بنسعيد العلوي

كنتُ متشوّقاً أشدّ ما يكون التشوّق لسماع حديث الشيخ محمد المكي الناصري في الموضوع لأسباب ثلاثة على الأقل. الأول أنكم من رجال المرحلة، وكنتم شهوداً عليها، وشهاداتكم في هذا الباب شهادة ثمينة، وآمل شخصياً بالمناسبة أن يوفقكم الله إلى التدوين أو إلى نشر ما دوّنتم في ما يتعلق بشهاداتكم على هذه المرحلة. والسبب الثاني

أنني أرى في هذا الموضوع أحد المحاور الهامّة بالنسبة لموضوعنا هذا. والسبب الثالث هو ما أشعر به من تعطّش، لستُ الوحيد فيه لقراءة كل ما يتعلّق بتاريخ الحركة الوطنية المغربية. وتدخلي عبارة عن أسئلة ثلاث.

ذكرتُم، وكنتُ أنتظر أن تذكروا مقالة «ميشو بِللّير» : «الوهّابية في المغرب» Le Wahabisme au Maroc، وقمتم بملخص إضافي لها تقريباً، إلاّ ما كان من جزئها الأخير على قصرها. ما أريد أن أسألكم فيه، عندما يتحدّث عن الوهابية يُلمز إلمازات إلى الصلّة بين الحركة الوطنية وبين الوهّابية في المملكة العربية السّعودية، وعو علاقة العروبة بالإسلام، وتخوّفه بصفة عامّة، من أن تقوم هنالك نوع من الرّابطة أو الصّلة بين هذه الحركة الناشئة في المغرب، وبين الحركة العروبية الإسلامية في المشرق العربي. فأودّ، من باب الإفادة التاريخية، معرفة ماذا كان رأي جماعة الحركة الوطنية سواء في الرباط أو في فاس أو في تطوان بهذه النقطة بالضبط من مقالات «ميشو بِللّير».

النقطة الثانية هي أنكم شهدتم شهادة الحق فيما يتعلق بذلك السؤال الذي أثار كثيراً من النقاش حول أسبقية الوطنية على السلفية. فكثيراً ما قيل خطأً وظلماً وتنقيصاً من الشعور الوطني لدى المغاربة. وأعتبر ما قلتموه شهادة حيّة، وأعجبني في تصديركم لهذا الكتاب «نثريّة مصطفى كامل»، و«بيت الزهاوي»، وهذا يكشف عن هذه الصّلة، صلة المشرق بالمغرب خلافاً لكل ما كان يقال في هذا الباب.

النقطة الثالثة وهي ليست سؤالاً ولكنها رجاء. عندما تقبلون إن شاء الله على التحليل النهائيّ لهذه النقطة، أرجو أن تتوسعوا ما أمكن ذلك فيما يتعلق بالطرقية، لأننا جميعاً كقرّاء في حاجة إلى معرفة كافية عنها وإلى التمييز فيها بين الصالح والطّالح.

### 25 – عبد الهادي التازي

حضرة الشيخ محمد المكي الناصري : إن حديثكم جامع لعدد كثير من العناصر التي تحتاج إلى فرز وإلى إثراء كذلك. وأرجو أن تسمحوا لي فقط بالسؤال عن موضوع الحركة الإصلاحية الوهابية وحديث «ميشو بِللّير» عنها، وجواب الآخر عنها. هل كان هناك في ما أتى به «ميشو بِللّير» إشارة إلى ما ورد عند علامتنا أَكَنْسُوسْ في كتابه «الجيش العَرَمْرَم الخماسي» وفيما يتصل بالسفارة الرسمية التي بعثها السلطان مولاي سليمان، وعلى رأسها الأمير مولاي إبراهيم ؟ هل استضاء «ميشو بِللّير» بهذه السفارة وما ورد فيها ؟. إن لم يكن قد استفاد منها، فإنه لا يعرف شيئاً عن موقف المغرب

من الوهابية، وما يتعلق بتأثر المغرب بالوهابية. أرجو من سيادتم، إلى جانب هذا أن تعطوني بالضبط اسم الجريدة التي تحدث فيها «ميشو بِلّير» والتي أجاب فيها «لوريس».

## 26 - عبد الله الكامل الكتاني

لعل خير من يمثل السلفية الحديثة بالمغرب، رجل شهد نشأتها المعاصرة، وعاش تطور حركتها ومراحل جهادها طالباً شابّاً فمعلماً، فممارساً فمنظرا ومناصراً.

العضو الزميل الشيخ محمد المكي الناصري، حين اختار أن يحدث ندوة أكاديمية المملكة المغربية في مرّاكش عن «موقف الاستشراق الفرنسي، والصحافة الفرنسية من السلفية الحديثة بالمغرب»، في ختام الندوة، مهّد بالعنوان المعلن عن حديثه لرسم الخطوط العامة لتاريخ الحركة السلفية، واهتمامات زعماء التحرير الوطني المغاربة بها، ومواقفهم من الاستشراق الاستعماري في العصر الحديث.

بالفعل، فقد رسم لنا ملامح الحركة، وأبعادها الفكرية، وخطوطها البارزة بريشة عارف شهد الحدث، وشارك في صنع وقائعه مشاركة جعلت لمشاركته الفعلية مصداقية الوثيقة التاريخية المتحدثة بنفسها عن نفسها، وتعطي لإسهامه اليوم، في ندوة الأكاديمية مصداقية الشهادة الناطقة الصادقة شكلاً ومضموناً، مادّة وروحاً.

إن موقف الاستشراق الفرنسي، في دراساته المتعلقة بالسّلفية الحديثة بالمغرب، وكذلك استحسان الصحافة الفرنسية أو هجومها على الحركة الوطنية السّلفية موقف ثقافي طبيعي، لا يلام أصحابه على توجيه الوجهة الملائمة لمصلحة الدولة المستعمِرة التي ينتمون إليها.

كما أن موقف علماء الأمة المغربية، وزعماء الحركة الوطنية في الدفاع عن السلفية والدعوة إلى الإسلام الصحيح، وتثبيت دعامات الوطنية موقف تاريخي شجاع لا تزال كثير من تفاصيل أحداثه غير مدوّنة ولا موثّقة، إذ أن كثيراً من حقائقه في طريقها إلى الاندثار والضياع. وكم يسعد أجيال المثقفين في العصر الحديث أن تتيسر أمامهم طرق الاطّلاع على الوثائق العلمية التي تؤرخ لهذه المواقف الشاهدة على الفعل وردود الفعل، وتفاعل المجتمع المغربي وطبقاته مع هذه الأحداث.

والآمال معقودة على الجهود الإيجابية العلمية التي يبذلها الأستاذ محمد المكي الناصري لإبراز الجوانب المشرقة من جهاد المصلحين من رواد الوطنية الحديثة في هذا المجال.

27 - عبد الرحمن الملحوني (قراءةً من ورقة أعدّها)

حول العرض القيم الذي تقدّم به فضيلة الشيخ الأستاذ محمد المكي الناصري :
«موقف الاستشراق الفرنسي والصحافة الفرنسية من السّلفية الدينية بالمغرب»

كان بودّي أن أطيل في هذه المداخلة التي تتضمن تعقيباً حول «الفكر السّلفي وسط العامّة»، لكن لضيق الوقت سأكتفي بما يلي :

إن هناك صدىً عميقاً للحركة السّلفية في تراث الملحون، هذا التراث الذي لا يزال محجوباً عن القرّاء والمهتمين. فلا تمتدّ إليه يدُ الدّارس والباحث إلاّ لماماً. وهو يعكس تيار الفكر السّلفي بأسلوب مبسّط، في متناول العامّة، وفي اتجاهين اثنين :

الاتجاه الأول : وهو اتجاه الدّعوة السّلفية، والدفاع عن أفكارها وحركتها الإصلاحية.
والاتجاه الثاني : وهو معارضة السّلفية، وتسفيه أفكارها وأفكار دُعاة الإصلاح الوطني في وسط العامّة. وقد كان لهذا الاتجاه المُعارض خطره الكبير في حظيرة أهل الملحون، حتى أصبح له شعراؤه ومُنشدوه، يروّجون إنتاجاته الأدبية الشعبية في هذا المحفل وذاك، وبهذه المناسبة وتلك.

نعم، فالباحث في صدى «الحركة السلفية» من خلال ما كان يقدم إلى العامة من نصوص أدبية من كلام الملحون، يلاحظ أن هذه الصوَر الشعرية التي كان يعدّها الأديب الشّعبي، كانت – هي الأخرى – تخترق الغلاف الضيق عند جماهيرنا الشعبية العريضة، لتنادي أعمق الوجدان الدّيني، ومشاعر الغفاة من الناس، وبخاصة من أولئك الذين بهرهم الوجود الاستعماري بحضارته وعتاده، والذي كان – في نفس الوقت – يشجع الاتجاه المعارض للسّلفية والوطنية سواء بسواء !..

إن التجاوب الديني الذي كان يحصل – عادة – بين شاعر الملحون وجماعته، ليس هتافاً تقريرياً مباشراً، يُلقيه الشاعرُ نفسه على مسامع العامة وهي تُصْغي إليه إصغاءً. وإنما هو أقرب ما يكون في روحه وأصالته إلى نبضات القلب الواعي الذي تحركه الكلمات الشاعرة، وتدغدغ عواطف ومشاعر صاحبه... نعم، تدغدغه بحدودها، وبأبعادها، وبما تُحدثه – أيضاً – من بين الشفاه من وقع في نفوس العامة بصفة خاصّة. إنها كلمات دافقة تخرج بحرارة من القلب هديراً يحدث القلق والاضطراب عن المستعمر الغاشم وخدّامه، وتضع حدّاً لأفكار الموالين، والكائدين للبلاد والعباد.

ولعل هذه الصورة الأدبية التي يقدّمها شيخ أشياخ مراكش، الحاج محمد بن عمر الملحوني – رحمه الله – تعتبر – وبحق – صدى للحركة السلفية، وتعتبر – في نفس

الوقت – عن مهاجمة شاعر الملحون – في الاتجاه الآخر – ومعارضته للتيار الذي يعادي أفكار السّلفية والوطنية. إنه تصوير أدبي رائع، يدافع به صاحبه عن الصّوفية الحقّة، حتى لا تختل المعايير، فيختلط الحابل بالنّابل، ممّا جعل «السلفية» تتنكر للصوفية المزيفة، وتناهض الطّرقيين وأعداء الدين، لأنهم قد أساءوا -- بانحرافهم وخروجهم عن تعاليم الإسلام – إلى عقلية العامة من السذّج البسطاء... نعم، فهذا ما جعل شاعر الملحون يُعلنُ – وبصراحة في الصّورة الشعرية التالية – عن فساد الطّرقيين، ودعاة التصوف، والمعارضين – أيضاً – للفكر السلفي والوطني.

يقول شاعر الملحون

| | |
|---|---|
| هَذُو فَى اللّبَسْ مْسَلْمِينْ | إلى لْشُوفْهُمْ قْلاَيَدْ تشْكازْ |
| وْالْفَعَـلْ الـدّْلي بِيْنْهُـمْ | امْلاَعَـــــــــــــنْ |
| عْنْداكْ لاتّْيقْ فْى هَـذَا | ولا تْقُولْ هذا تقي يْزَازْ |
| كُلّْهـــا بْشْبَكْتُـــو | فيهـا خَيـالْ دَافـــنْ |
| وْهَذُوكْ تْبِيطَكْ بالـلّْسانْ | الشّاكـــرْ يْعَطْبُـــو |
| وْبالــلّْسانْ الذّاكَـــرْ | يَذْبَحُو ذْبَحْتْ ابْليسْ اللاّغْن |

خُذْ حُذْرِكْ منْ هَذا وْذاكْ

وْلاَ تْقُــولْ هَــذا بالْولايــة يْشْازْ

مْرَوّضْ اللّْقاغْ وْلَحْناشْ، بَالْلُعْبْ الْسائُو ساحْـنْ..

تصوير شعبي رائع للتّزييف الصّوفي يومئذ؛ ولما كانت تُحدثه «الطُّرقية» المزيفة التي نشأت في حضْن الاستعمار، والتي كان يغذي روافدها بعطاءاته في هذه المناسبة وتلك بسخاء حاتمي. وفي نفس الوَقت كان يحاول المستعمر تجفيف روافد الصوفية الحقّة، التي جعلتْ من منتدى المتصوفة، ومن دور العلماء، ودُعاة الإصلاح الوطني، منبراً لتوجيه وترشيد العامة، واستنهاض الهِمم، وتحميس الجماهير العريضة للدفاع عن الإسلام والوطن والعرش...

تلكم التي وجهت السلفية نضالها الديني من أجلها، ومن أجل التوعية الشاملة. وهذه اليقظة الجماهيرية هي التي جعلت الاستعمار، داعياً من دُعاة التّشويه، والتّزييف لمُثُلنا، وقيَمنا، حتى كره الناس يومئذ الصّوفية والمتصوفة. وقد كان لهذه «الظاهرة الاجتماعية» أثرها الملحوظ في الأمثال الشعبية، وفي فنّ «الرباعيات» وفن «الملحون». وهو أثر أدبي شعبي، يكشف بدوره عن المدّ السلفي وسط الجماهير الشعبية أيام عهد الحماية بالذات.

ولتأكيد تزييف المدّعين للطّرقية، والظهور بظهور المتدينين وسط العامة نسوق هذا الرباعيّ الذي يسجل هذا الحدث.

يقول القائل :

هَكْذَاكْ فَى الحُومَة أنـا
وفُـوقْ المَنبـرْ، حدّثنـا
وفَى الدّارْ، كبْ مَا شكْمَانا
وفَى الْبِيرُو، نحْدْ أَلَتْ وَالَا

ويشير المثل الدّارج الآتي – هو الآخر – إلى تلك المجالس الواهية التي كانت تنظّم في سبيل معارضة «السلفية»، والتي كان يطبعها جانب اللّهو والعبث، ومعارضة دُعاة الإصلاح الوطني – بصفة خاصّة –. نعم، في هذا السياق يقول المثل الشعبي :

«اللّي حرَثْ سنْبُولْتُو فَى مْجَالَسْ اللّهُو، مايَحْصَدْ مْنْهَا غِيرْ اللّغُو».. وفي «ديوان الملحون» بعض الإنتاجات الأدبية التي طلع بها علينا الأديب الشعبي، وهي في الحقيقة والواقع، دعوة صريحة إلى التشبث بالعلم، ومحاربة الجهل والتخلّف. نعم، دعوة جرّيئة – وسط العامة – إلى استنهاض الهمم، وترشيد الناس، وتنوير أفكار الغفاة منهم والضّالين، ليعُوا بالدّور المنوط بهم، في وقت قد ساد فيه المستعمر اللّدود، وهيمن على خيرات البلاد في بَرّها وبحرها. لقد كان شاعر الملحون يرى – وهو يسلك هذا المسلك – أن الأزمات العنيفة التي تعاني منها جماعته الأَمَرَّيْن، مردّها الجهل والغياب داخل الوطن، والاستسلام والخنوع. وهذه الصفات كلها كان يحاربها الفكر السلفي. ويدعو إلى القضاء عليها دُعاة الإصلاح الوطني بالتي هي أحسن، وبالقدوة والاقتداء... صفات قد نشأت عن فراغ العقل والقلب معاً، والإنسان الحُرُّ في عقيدته ووطنه، لا يستطيع الاستفادة من قدراته ومواهبه التي هي نعمة من نعمِ الخالق، إلاّ إذا تزوّد بزادِ العِلْم والمعرفة في حياته. ونهل من تجارب الناس، ومن معارفهم على تعدّدهَا، وتنوّعها واختلاف منَاحيها، ومشاربها.

إذن، فاستعمال العقل – في نظر شاعر الملحون – يُعتبر الحصن الحصين للإنسان، وبالعقل – أيضاً – تراه يدافع مغبّات الضّلال، ورُعونة الجهل، وعن طريقه تستقيم الحياة ويطيب نعيمها.

وفي النّص التالي، نلاحظ – كدارسين – أن شاعر الملحون يفاخر بقيمة العقل، حين تشبع بأفكار السّلفية ودُعاة الإصلاح الوطني. نعم، دعا إلى استخدامه في كلّ مجال

من مجالات الحياة. فمن رغب عنه سفلت حياته، وعاش فيها دلىلا مهانا، ومن حا – أيضاً – عن المنهاج المستقيم الذي يرسمه العقل، ضلّ عن الطريق، واختلّ وسقط.

فالعقل – كما يرى شاعر الملحون في النص – دليل من لا دليل له. وهو القابض بزمام الأمور، والدّاعي في الملمّات والنوازل إلى المرونة، وإلى استغلال الظروف، إنه المخطّط الذي لا ينحرف عن الصّواب، فيستساغ شربه، ويلذ عطاؤه، وتحترم أوامره وتعليماته، ويستظلّ بظلّه الوارف كل لائذ وخائف...

وفي هذا السياق يقول شاعر الملحون ما نصه :

مـن لاَلُـو عْقـلْ ذْلِيـلْ     يبْقى فى الوَقْتْ ذْليـلْ
عْمْـرُو لاصابْ ذْلِيلُـو
مَـنْ عقْلُـو فيـهْ المِيـلْ     وَسْهى عنْ يُومْ يْميـلْ
لاَبُـدّ مَـنْ تْمِيلُـو
مَـنْ عَقْلُـو صاز عْدِيلْ     عـنْ منْهـاجْ التّعْديـلْ
آشْ يْفِيدْ فى تْعْديلُـو ؟

وفي مجال «الاستشراق» في الأدب الشعبي المغربي الملحون، يلاحظ الدّارس والباحث بعض النماذج الشعرية ممّا يروجُ في وسط العامّة تُوحي ببعض الأفكار الدّخيلة، والتي لها بعادها، وآفاقها عند القائمين بنشرها وإذاعتها في الأوساط الشعبية التقليدية. ومن هذه النماذج الشعرية في الأدب الشعبي المغربي «الملحون»، نذكر القطعة الشعرية وهي تحت عنوان : «الغابة»، نظمها شاعر فرينسوي إبّان الحماية، ذكر اسمه في آخرها على عادة أهل «الملحون»، وفي هذه القطعة الزّجلية التي كانت تأخذ شكلاً من أشكال النَّظْم وهو «العْرُوبي» يحثُّ مضمونها على العناية بغرس «الشجرة»، والمحافظة عليها، مستخدماً أسلوباً من الأفكار لا يروج في وسط أهل الملحون، يعتمد على خلق نوع من الوعي يعود نفعه على المستعمر نفسه، لأن شعراء الملحون قد اعتنوا عناية خاصّة بالطّبيعة، ولكن بالوجه المألوف والمعتاد. فوصفوا العرصات، والبساتين، وتحدثوا عن الرّبيع وأنواع الزهور والورود، وعن «النّزايَهْ» والمنتزهات، وغيرها من مظاهر البهجة والسرور بالطّبيعة.

أما القطعة الزّجلية التي نظمها الشاعر الفرنسوي وأذاعها وسط العامة، فهي تكتسي صبغة أخرى، ولها وجه من وجوه استغلال العامية وتوسلهم بها إلى ما كانوا يرسمونه من توجيه، وما يخطّطونه من مخطّطات استعمارية لفائدتهم، قبل أن تخطط لفائدة البلاد

ومستقبلها. ولنستمع إلى بعض الأدبيات من هذه القطعة الزّجلية كما عثرتُ عليها :

قَلْبْ الوَطَنْ، رِيتْ فِي جُوفْ الغَابَة　　وَالشّعْبْ اللّي مَا مْلَكْهَا، حَسْبُو مَاتْ

آجِي نْتْعَاهْدُو عْلَى الشّجْرَة دَابَا　　فِي الوَقْتْ اللّي الطّيحْ، فِي الأرض التّلاشَاتْ

وإلى أن يقول ذاكراً اسمه كعادة أهل الملحون :

أَنْدْرِي ثْرِي، النّاشِيءْ لَلْغَابَـة　　شَاعـر فْرَنْسِيسْ، قُومْ عْلِيـة زْوَاتْ..

وفي هذا السياق – أيضاً – يذكر أستاذنا الجليل، محمد الفاسي – رحمه الله – أسماء بعض شعراء الملحون من اليهود المغاربة. وهؤلاء كانت لهم إنتاجات أدبية، تروج في حظيرة «شيوخ الكريحة»، واشتهر منهم الحزّان موسى، وهو شاعر يهودي كان أيام مولاي عبد العزيز – على رواية الأستاذ محمد الفاسي –.

ولهذا الشاعر قصيدة يتشوّقُ فيها إلى أهله بالشّام. فلذا يقال : إنه شامي، وربما كان مغربي الأصل، ونزح أهله إلى الشام، فرجع هو إلى المغرب، وحَرْبَتها :

الشّامْ، مَا بْحَالـه شِي شَام　　قُلْ الأَهْلِي، فِي أَرْضْ الشّام

رَانِي مَنْ فَقْدهم دَمْعَتْ عَيْنِي سَجَامَة

ويقول عنه الشيخ الكحيّل أنه رآه بفاس، وأنه ذهب إلى مراكش عند مولاي العباس ابن السلطان مولاي الحسن، وكان خليفة بمراكش قبل مولاي عبد الحفيظ، وربما لم تكن له علاقة بالشام مطلقاً، وإنما تشوّق إلى أرض فلسطين، وهي فكرة صهيونية، يحفظها بالدار البيضاء بايشّان. وهو يهودي يتعاطى الموسيقى، خصوصاً «الآلة» انتهى كلام الأستاذ محمد الفاسي. (المعلمة ج 2. القسم الثاني، ص : 272). وذكر لي والدي شيخ أشياخ مرّاكش أنه كان يتصل به بعضُ اليهود بمدينة مراكش، من أولئك الذين كانوا يحفظون قصائد الملحون، ويصحّحون، بعض إنتاجاتهم، والتي كان يغلب عليها ما يسمّى ب «البرَاول»، وهي قطع زجلية تُنشد في طرب «الآلة».

نعم، إن الباحث والدّارس في هذا الموضوع بالذات، حين يمعن النظر في مثل هذه النصوص على امتداد تاريخها، وتنوّع نظّامها، فإنه يجد الأديب الشعبي، شاعر الملحون، واعياً كلّ الوعي بما كان يُلقي من أفكار في روع الجماعة التي تلتف به ويلتف بها. وهذه النصوص – على تعدّدها – هي التزامات منه بما كان يُحَتِّمُه الواجب الديني والوطني والاجتماعي والتاريخي. التزامات نراها – عن بعد – تتنكص في منتصف الطريق لأنها كانت تستغلُّ من الطرف الآخر لتلعب دوراً غير معروف إلاّ عند أصحابه

والقائمين بنشر أمثال هذه النصوص في الأوساط الشعبية التقليدية. وعند هؤلاء اليهود تروج لهم بعض الإنتاجات الأدبية الشعبية على غرار ما هو معروف في حظيرة أهل الملحون ب «الجفريات». وهذا اللّون من الشعر أشبه عندهم بلغة «الشّفْرة» التي تعتمد على الرموز والألغاز والتحايل بالمعاني. ويتخذون هذا اللّون ذريعة لتمرير أفكارهم وآرائهم، ذاكرين في هذه الأشعار مشاهد حية من عيوب زمانهم، متنبئين بوقوع بعض الأحداث والوقائع.

وكانوا يلجأون إلى الرمز بالحيوان – في غالب الأحيان –، وعلى التّلميح والإشارة، وعلى ضروب أخرى من التحايل ومن التلاعب بالألفاظ والمعاني، وإيهام القارىء العاري بكثير من الدلالات والرموز الخفية وغير ذلك من وسائل الخطاب عند شاعر الملحون الذي كان يصطنع له قوالب أدبية هُروباً من المتابعة على غرار قول القائل في إحدى الجفريات :

| | |
|---|---|
| قْرَعَتْ الْبُومْ على البيزَانْ ثولاَثْ | بَيّنَتْ الْيَابَهَــا، وذرْكتْ الصُّولاَ |
| والسّبَعْ لحشَى مَنْ الضّبَعْ بَعْد الزّهْرَاتْ | الْزمْ التّحْذِيرْ، حَافْ مَنْ وَلْد الغُولاَ |
| دَرْكُوا الْقْرُودْ، منْتهَى لْى الْغَابَاتْ | حَتّى التمْرُودْ بِينْهُمْ حازْ الطّولاَ |
| لْجَمْعُو لِهْ الذّيَابْ، منْ جْمِيعْ الجِهَاتْ | هَذَا الْغَابَة، عْلاَشْ قَالُو مَعْمُولاَ ؟ |

فالنّص – كما يلاحظ – ملفوف بالرُّموز والألغاز، وحوله تحكي مائة حكاية وحكاية، وكلّها أساطير وخرافات، وهي مؤشر – كيفما كان الحال – من مؤشرات الوعي، وإشعار الجماعة الشعبية بما يحيط بها، وما تعايشه من أحاديث وتناقضات.

والشاعر الشعبي نفسه، قد التجأ – بدوره – إلى صياغة الأسطورة، وخلق الخرافات، وإلى استخدام «الرُّموز» في معالجة قضايا جماعته الدّينية والوطنية التي كانت تتلقّى هذه الإنتاجات بصدر رحب وتجاوُب تلقائي، وتقبلها منه أشبه بالفراشة التي تمزق «شرنقتها»، ثم تخرج باستقلالها الفردي، لتدفع عن نفسها غائلة العدوّ المشترك. إنه جهلها بواقعها، ذلكم الواقع المُرّ الذي يحاول شاعر الملحون أن يقربه من جماعته ويعرف به بأدوات مبسّطة وقريبة إلى عقول العامة، والتي تعتبر من السهل الممتنع.

اسمحوا لي وإن أطلت في هذه المداخلة، وإني أتمنى أن تتاح لي فرصة أخرى لأكشف عن جانب آخر في هذا المجال.

### 28 - محمد أوجامع

حول مسألة دخول الوهابية إلى المغرب، لقد وردت كما هو معلوم، رسالة الوهابيين على السلطان المغربي المولى سليمان، وذلك عبر تونس، وطلبت منه الحركة الوهابية الانضمام إليها ونشر أفكارها في المغرب.

لكن السلطان أجاب على تلك الرسالة إجابة لبِقة وذكية جدّاً قصد إبعاد طلبهم دون جدال، واصفاً المغاربة بأنهم «أجلاف من العرب وأوباش من البربر» (الزَّياني، البستان، الترجمانة) ومن المعلوم أن المولى سليمان سلطان عالم وفقيه عارف بأصول هذه الحركة وبتاريخها.

السؤال موجه إلى الشيخ سيدي محمد المكي الناصري : كيف واجهت وعالجت الحركة السلفية والحركة الوطنية مشكلة تمسيح ابن عبد الجليل سنة 1927 ؟. ومعلوم أن الحركة السلفية كانت تتجه بنفسها ضدّ الحركات الصوفية الشعبية في حين أنها لم تنتبه إلى خطورة تمسيح المغاربة وإخراجهم عن دينهم.

### 29 - محمد السرغيني

في المراسلة التي دارت بيني وبين السيد أمين السر الدائم نصّصتُ فيها على أنني سأكتب في التصوّف الإسلامي دون أن أخصّص المغرب من غيره، وقد ضمّنْت تدخلي المكتوب كثيراً من الأمثلة عن كل المستشرقين الذين اهتموا بالتصوّف، منهم الفرنسيون، ومنهم الأنجليزيون وحتى اليابانيين الذين اهتموا بالتصوّف. فيما يتعلق بالإشكال، لماذا أسميت ابن جبرون ؟، لم نطلق من هذه القضية، وإنما ذكر لي «جورْج فاجْدا» أنه لا يستبعد أن يكون ابن كبْروك تحريفاً لكلمة ابن جبرون، والواو واللاّم معروفة في العبرية ولعلّها توافق الواو والنون المضافة إلى الأسماء المعروفة في الأندلس : زيدون، شهبون، إلى آخره. إذاً فالأشياء التي قدّمناها، قدّمناها خاصّة عن التصوف الإسلامي بصفة عامّة. وبالطبع حين نتحدث عن الأصول لا بدّ أن نلحظ آراء الذين حاولوا أن يذهبوا بأصول التصوّف الإسلامي إلى مسارات غير المسارات التي انطلق منها. أما في ما يتعلق بالتصوّف المغربي والأندلسي، هناك إشارة كبيرة إلى مجموعة من المتصوّفين في الأندلس بشكل عام... والذي كان يهمّني هو كيف رأى المستشرقون هذه القضية ؟

## 31 - محمد المكي الناصري

حضرات الأساتذة الأفاضل، لقد قدّمتُ في البداية أن كلامي عبارة عن حديث، وقد رأيتم كيف كان مختلطاً مرة بالدارجة ومرة بالعربية، حديث مقتضب لم يسمح لي الوقت بتهييئه، فقمتُ بتهييء نقاط مختصرة على أساس أن أتوسع في الموضوع فيما بعد.

أودّ هنا أن أردّ على مختلف الأسئلة التي وضعتم على تدخلي السابق. فيما يخصّ «ميشو بِلّير»، فمحاضرته التي ألقاها عن الوهابية أمام «ضباط الشؤون الأهلية» Les Officiers des Affaires indigènes، ثم نشرتها مجلة «الاستعلامات الكولونيالية» Les Renseignements colonniaux التي هي ملحق دائم لـ L'Afrique française. فالقسم الذي أشرتُ إليه فيها هو قوله : «الحركة هنا وهّابية» ووصفها برجعية وصعلوكة إلى آخره. وبعد ذلك قال : «حقّاً إن العلماء والمثقفين في المغرب عندهم نفس الأفكار التي عند الوهابيين، وآراء ابن تيمية معروفة ومتدارسة بالمغرب عندهم منذ مدة (لأنها بدأت تنتشر إذاك)، لكن لا يتعلق الأمر إلا بنظريات أكاديمية صرفة». هكذا فهمها هو، ولم ينتبه إلى أنها ستكون حركة وصراعاً بين طائفتين وبين مذهبين . «ليس لها أي تأثير على المشاعر الدينية للمغاربة، فلا محل إذاً للقلق»، ثم يقول : «كثيراً من الحركة الوهابية القائمة في بلاد العرب، لم يصل صداها هنا بعد، على اعتبار أنها حركة رجعية»، ويزيد مكملاً : «ينبغي بالخصوص مراقبة تلك الحركة في الشرق لكي لا تمتد إلى هنا، والحيلولة من أن تصبح عند هؤلاء أو أولئك مدعاة لخلق القلق والاضطرابات». فهكذا كان يتوقع منها.

فيما يخصّ علاقة حركتنا بالشرق، فالصحافة التي كنا نقرأ في ذلك الوقت، كانت تصلنا بتوجيه من أساتذتنا. لم نكن مقلّدين للشّرق، نحن نطل على الشرق، لكننا نأخذ طريقنا. إن سلفية محمد عبده وجمال الدين الأفغاني كانت مسالمة للطرُق، ولم تدخل قط في معركة معها. والحركة الوطنية المصرية لم تكن قط ضدّ الطرق. أما في المغرب فالواقع هو أنه طرأت على المجتمع الإسلامي عدد من البِدَع شوّهت الصورة الإسلامية، كضرب الرؤوس في الحلقات والمواسيم، ممّا لا يتفق مع العبادة الإسلامية؛ فنحن كنا ضدّ هذه الأشياء، بحيث بدأت حركتنا السلفية المالكية في مواجهتها، كطرق استعان بها الاستعمار على الدخول إلى المغرب، حيث استغلّ الشهادات التي كان الفرنسيون يقولونها : «هؤلاء ساعدونا، وحيث ساعدونا يجب أن يبقوا» هذه أشياء زادتنا عداوة لهؤلاء الناس، لكن ليس كل الناس، حيث لا تزر وازرة وِزْر أخرى. لقد كانوا يركزون على الطرق من حيث هي في خدمة الاستعمار.

كانت حركة محمد عبد الكريم الخطّابي عندنا هي الأمل الكبير للتحرير من الاحتلال الأجنبي، فهي أول حركة جعلتنا نعتقد أن الشعب المغربي يمكن أن يعيش بعدما مرّت فترة أحسّ المغاربة فيها، كلهم، أنهم ماتوا ولن يتحرّك فيهم نبض مطلقاً. فلمّا بدأت حركة محمد عبد الكريم الخطّابي ألهبت مشاعرنا نحن الشباب آنذاك بالحماس، وبدأنا نبحث عمّن هو مع عبد الكريم ومن هو ضدّه، فوجدنا أن جميع الطرق بمنطقة الشمال كانت ضدّه، وهي التي حاربته. كما نجد «ميشو بِلّير» مُنظّر «الشؤون الأهلية» يلقي محاضرات يخاطب فيها من تبعه قائلاً : «انتبهوا، إن عبد الكريم ارتكب غلطة كبرى، فقد أسّس بيت المال ولم يترك للطرق شيئاً تأخذه». لأن الطرق كانت تأخذ الزكاة والمحاصيل، كانوا يأخذون كل شيء من القبائل حيث كانوا يتمتّعون بمنزلة كبرى، فلمّا جاء عبد الكريم حوّل كلّ ما كانت تأخذه الزوايا الطرقية إلى بيت المال لينفق في الجهاد ضدّ المستعمِر، حيث لم يكن يتوفّر على ما يكفي به حاجة المجاهدين، وأصبحت الجبهة فقيرة. فلمّا اتخذ عبد الكريم هذا الإجراء، أصبحت الطرق التي كانت متساكنة في منطقة «الرّيف» و«جبالة» فقيرة، بحكم السلطة والقوة التي أصبحت له، ممّا دفعها إلى الخضوع. فاتخذ الفرنسيون ذلك ذريعة لبث الغضب والتذمّر بين هؤلاء الناس وبين أتباعهم، وبدأ كلّ الناس يقولون : «عبد الكريم أخذ كل شيء، ولم يترك لنا ما نعيش به»، فعملت «إدارة الشؤون الأهلية» «La Direction des Affaires Indigènes» على نشر هذه الفكرة وحرّضت الناس على مقاومة عبد الكريم بذريعة أنه أخذ جميع الامتيازات وضيّع لهم حرمتهم ومنافعهم، وقالت لهم : «إذا حاربتموه وجئنا نحن محلّه، فسنردّ لكم جميع ما ضاع منكم». وتكفّلت فروع الزوايا بتلك المنطقة بنشر هذه الفكرة بين القبائل كلّها، فكان ذلك من أهم الأسباب لمقاومة عبد الكريم وزعزعة سلطته، الشيء الذي اعترف به هو نفسه، حيث قال : «من أغلاطي أنني قاومتُ الطّرق». كما كتب رَشيد رِضى في «المنار» يقول : «مع الأسف، إن عبدَ الكريم غلط غلطة كبيرة، إن الوطنية تسالم الطرق ولا تهاجمها، إنه لو سالم الطرق لنجح في حركته، ولكنه حاربها، فانقلبت ضدّه وخدمت الاستعمار».

إن مسألة التوسّع في موضوع الطرقية مسألة يتطلّب الخوض فيها وقتا كبيرا، وبالطبع لم نبق نهتمّ بهذا الموضوع كثيراً لأنه أصبح غير ذي موضوع من ناحية جمع شمل الأمة. النصيحة الوحيدة التي أتت من الشرق في ذلك الوقت، – وقد أشار الأستاذ الكريسيفي للأمير شكيب، وأنا أزيد عليه مُحْيي الدين الخَطيب – هي أننا لمّا حضّرنا رسائلنا وبعثنا بها كلّها إلى الشرق، علّق عليها محيي الدين الخطيب، في مجلّة «الزهراء» وفي

«الفتح» وعلّق عليها رشيد هلال في «المنار»، حيث قالوا : «ينبغي للشباب السّلفي في المغرب أن يأخذ هذا الأمر باعتدال، وألاّ يقطع الجسور بينه وبين الطوائف وبين الطرق، ويحاول أن يحوّل الطرق بالتفاهم معها إلى أن تكون عنصراً فعّالاً في خدمة الوطنية». فساعدتنا هذه النصيحة أيضاً في الاعتدال. وفي تلك الحقبة (1927 – 1928)، لما رأت جماعتنا أن الحصيلة الثقافية التي نتوفّر عليها ليست كافية لحمل هذا العبء الكبير، قُلنا : «يلزم علينا أن نتفرّق فيذهب بعضنا إلى فرنسا ويذهب البعض الآخر إلى الشرق لنكمّل ثقافتنا ونُهيء دراستنا الجامعية»، فتقلّص بذلك عدد العاملين في الميدان. لكننا حوّلنا ذلك الاتجاه إلى اتجاه آخر، وسعينا عن طريق وجودنا كطلبة في الخارج إلى مساندة نفس الخطّة. فبفضل الطّلبة الشباب المغاربة تكوّنت «جمعية الشبّان المسلمين» في القاهرة، وعبد ربّه والمرحوم الحَسن بوعيّاد من الذين دعوا إلى تأسيسها، وحاولنا جمع شباب الشرق كلّه فيها. وفي باريس سعت جماعتنا أيضاً إلى تكوين «جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين»، وليست كلمة (المسلمين) هذه زائدة، بل كانت تواجه عملية التجنيس في تونس والسياسة البربرية هنا في المغرب. فكلّ من تجنّس سواء كان جزائرياً أو تونسياً لا يقبل في هذه الجمعية؛ وهذا بفضل تدخل الشبيبة المغربية، فكانت أيضاً سلفيّة بهذا المعنى.

أظن أنني أجبتُ فيما يخصّ أين ذكر «ميشو بِلّير» هذا الشيء ؟، فهو قد كتب هذه المحاضرة ونشرت على حدَة، كما سبق أن ذكرتُ، في L'Afrique Française، وكان قد ألقاها في 23 يونيو 1928. وفي هذه المحاضرة يقول بأن هذه الحركة لا يخاف منها. ولكن بعد ذلك شغل باله الصّراع الذي قام بين الطرقية والسلفية، فكتب عنه في Les Archives Marocaines في العدد 27. فهذا الصّراع القائم بين الطائفتين والجدال الكبير بفاس والرباط، وفي كلّ مكان شغل بال الفرنسيين. كما نشر القُبْطان «أودينو» Odinot بحثاً في نفس الموضوع في مجلّة L'Afrique Française عام 1927.

حضرات السادة الأفاضل، أرى أننا قد وصلنا إلى نهاية المناقشات المتعلّقة بالبحوث المعروضة في هذه الندوة. وبهذا نصل إلى نهاية أعمالنا. وسألقي كلمة اختتامي أعمالنا بعد استراحة قصيرة.

## 30 – محمد بونبات

بالنسبة لما قاله الأستاذ عبد الهادي التازي بأن نعامل الاستشراق بمجاملة، فهذه حقيقة يجب أن نكون غير جاحدين لها، لأن المستشرقين أوبعضهم، كتبوا بتجرّد. مثال ذلك عندما صدر ظهير شعبان 1331 هـ، الخاص بالضوابط الوَقْفية. هذا الظهير كُتب وأُلّف كالآتي : هو أن هناك مستشاراً فرنسياً اسمه «كالْديرارو» منصبه بالإقامة العامة الفرنسية، صحب معه جزائرياً اسمه عمر شريف. ولم يكْتبوا القانون بصورة مباشرة، وإنما استضافوا علماء من فاس ومن سلا ومن الرباط، أُذكر من بينهم بنّاني والرُّونْدَة وغيرهم، فكتبوا أرضية هذا القانون الذي دوّن فيما بعد بالظهير اليوسفي. وبعدما كتب هذا القانون كان «كالديرارو» يحضر الناقشات فيما بينهم في دار فاس، ربّما عند الوزير أحمد الْجَاي، الذي كان وزيراً للأوقاف آنذاك. ولم يكن «كالديرارو» يتدخل في صياغة هذا القانون، وإنما كتبه هؤلاء العلماء، وبناء على مذكرة توضيحية وتقديم أخذوه،.وهو مصوغ صياغة سجعية، وهذا يدلّ على أنّهم هم الذين كتبوه. مثلاً عندما يقولون «لما وصل إلى علمنا بما وصلت إليه الأحباس، من غبن والتباس، في منافع الأحباس، التي تنافس الناس في شرائها» إلخ. وهذه صياغة عربية مغربية أصيلة وليست حتى شرقية. إذاً هؤلاء الناس عندما صدروا هذا الظهير كان لحماية المنافع والمداخل الوقفية. فإذا كان «كالديرارو» في هذا المستوى فإنه يجب أن يعامل معاملة المجاملة.

# كلمة اختتام أعمال الندوة

**محمد المكّي الناصري**
عضو الأكاديمية، مدير الجلسات

بسم الله الرحمٰن الرحيم،

حضرات الزملاء أعضاء الأكاديمية، والأساتذة المدعوّين، ومثقّفي مدينة مراكش العريقة، بحمد الله وتوفيق منه وُفّقْنا في هذه الندوة إلى استقصاء موضوع الدارسة، وتصحيح بعض معالم تاريخنا، وذلك بجهود الباحثين الذين برّزوا في الندوة وأفاضوا علينا بعلمهم وخبرتهم، مما جعلنا نطمئن إلى أن مستقبل هذا البلد الثقافي مضمون إن شاء الله، وإلى أنّ الجيل الجديد قد بدأ يأخذ طريقه إلى أعلى درجات المعرفة، دفاعاً عن الهُوية وتعلّقاً بالمقومات المغربية الإسلامية.

فشكراً لكم جميعاً، وشكراً للسادة الأفاضل الذين حضروا من مراكش، من أساتذة جامعيين وغيرهم من المهتمّين بأعمال الأكاديمية وشؤون الثقافة. وسنعمل بحول الله وقوّته، كلما وافتنا الفرصة على إقامة مثل هذه الندوة هنا، لربط الصّلة بكم، في ظلّ مُؤسّس هذه الأكاديمية، عاهل البلاد جلالة الملك الحسن الثاني الذي يرعى الثقافة والمثقفين بالعناية والعطف. أبقاه الله ركناً ركيناً للعلم والعلماء وحاميا أميناً لهذا البلد العزيز.

هذا ولا يفوتني أن أشكر في آخر أعمالنا هذه، السيد أمين السر الدائم للأكاديمية، والإدارة العلمية، وكل العاملين على إنجاح لقاءنا هذا. وأشكر كذلك السيد والي صاحب الجلالة على مراكش، وممثل السيد وزير الشؤون الثقافية. والله يوفقنا جميعا لخدمة العِلم والصالح العام. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



الهلال العربية للطباعة والنشر

ARABIAN AL HILAL Impression et Edition

الرباط، 21 زنقة ديكارت حي الليمون تلفون : 99-60-70 فاكس : 707751